

EL CHAMANISMO Y LAS TÉCNICAS ARCAICAS DEL ÉXTASIS
≈
MIRCEA ELIADE
fce
ANTROPOLOGÍA

El estudio del complejo fenómeno chamánico es inagotable. En la actualidad existe una abundante bibliografía sobre el tema, pero casi toda se analiza desde el punto de vista psicológico, sociológico o etnológico. El presente libro es el primer intento de análisis que aborda dicho fenómeno dentro del campo de la historia de las religiones. Su misión es sintetizar las diferentes investigaciones (reuniendo los resultados de la etnología, la psicología y la sociología, sin desdeñar las aportaciones del filósofo y del teólogo), pero usando métodos y perspectiva propios, ya que no sólo ofrece la historia (orígenes, formación, influencias exteriores, comparación en el espacio y en el tiempo) del fenómeno religioso, sino que presenta la visión de su morfología en el momento de su análisis. Y aun va más allá: además de organizar la documentación histórica, "única que garantiza su carácter concreto", trata de desentrañar las situaciones límite del hombre; es decir, aunque no se logre necesariamente la perspectiva cronológica —el cuadro místico de un determinado momento puede repetirse por miles y miles de años—, lo importante es lograr lo concreto histórico y revelar lo que hay de transhistórico en el hecho religioso en cuestión.

En esta obra se define ampliamente el chamanismo y, al analizarlo como una de las *técnicas arcaicas del éxtasis*, por ser a la vez "mística, magia y religión", se presenta tanto en sus distintos aspectos históricos como en los culturales. Su ideología, su simbolismo, sus mitologías y sus técnicas son igualmente estudiadas por Eliade, cuya obra como historiador de las religiones es bien conocida.

Mircea Eliade (Rumania, 1907-1986) es considerado uno de los más relevantes historiadores de las religiones. Estudió la licenciatura en filosofía en la Universidad de Bucarest, y en sánscrito y filosofía hindú en la Universidad de Calcuta. El Fondo de Cultura Económica también ha publicado de su autoría *A la sombra de una flor de lis* y *El yoga: inmortalidad y libertad*.





EL CHAMANISMO

y las técnicas arcaicas del éxtasis

por MIRCEA ELIADE



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Primera edición en francés, 1951
Segunda edición en francés, 1968
Primera edición en español, 1960
Segunda edición en español, 1976
Octava reimpresión, 2009

Eliade, Mircea
El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis / Mircea Eliade ; trad. de Ernestina de Champourcín. — 2ª ed. — México : FCE, 1976
485 p. ; 21 × 14 cm — (Colec. Antropología)
Título original Le Chamanisme et les Techniques Archaïques de l'Extase
ISBN 978-968-16-1058-6

1. Chamanismo I. Champourcín, Ernestina de II. Ser. III. t.

LC BL 2370.C5 Dewey 572 E42ch

Distribución mundial

Título original:
Le Chamanisme et les Techniques Archaïques de l'Extase

Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 México, D. F.
Empresa certificada ISO 9001: 2000

Comentarios: editorial@fondodeculturaeconomica.com
www.fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55) 5227-4672 Fax (55) 5227-4694

ISBN 978-968-16-1058-6

Impreso en México • *Printed in Mexico*

A

MIS MAESTROS Y COLEGAS DE FRANCIA

PREFACIO

La presente obra es, según creemos, la primera que abarca el chamanismo en su totalidad, situándolo en la perspectiva de la historia general de las religiones; decir esto equivale ya a confesar un margen de imperfección, de aproximación, y a aceptar los riesgos que implica. Actualmente se dispone de un considerable número de documentos que conciernen a los diversos chamanismos: siberiano, norteamericano, suramericano, indonesio, oceánico, etc. Por otra parte, muchos trabajos, importantes por más de un motivo, han emprendido el estudio etnológico, sociológico y psicológico del chamanismo (o, más exactamente, de una cierta clase de chamanismo). Pero, con algunas notables excepciones (pensamos especialmente en los trabajos de Holmberg-Harva acerca del chamanismo altaico), la enorme bibliografía chamánica ha descuidado la interpretación de este fenómeno, extremadamente complejo, en el conjunto de la historia general de las religiones. Por nuestra parte, hemos tratado de abordar, comprender y presentar el chamanismo como cumple a los historiadores de las religiones. Está muy lejos de nosotros la idea de menospreciar las admirables indagaciones emprendidas desde el punto de vista de la psicología, de la sociología o de la etnología: son, según se nos alcanza, indispensables para el conocimiento de los distintos aspectos del chamanismo. Pero estimamos que cabé otra perspectiva: la que nosotros adoptamos en las páginas de este libro.

El autor que, como psicólogo, aborde el chamanismo será inducido a considerarlo ante todas las cosas como la revelación de un alma en crisis o incluso en regresión; no dejará de compararlo con ciertas conductas psíquicas aberrantes o de situarlo entre las enfermedades mentales de estructura histeroide o epileptoide.

Más adelante diremos (pp. 37 *ss.*) por qué nos parece inadmisible la identificación del chamanismo con cualquier enfermedad mental. Pero queda un punto —y es importante— acerca del cual el psicólogo deberá siempre llamar la atención, y es éste: que la vocación chamánica, lo mismo que cualquier otra vocación religiosa, se manifiesta por una crisis, por una ruptura provisional del equilibrio psíquico del futuro chamán. Todas las observaciones y todos los análisis que se han podido recoger a este propósito se nos antojan particularmente preciosos: nos muestran de cierto modo *in vivo* las repercusiones que produce en el alma eso que

hemos llamado la dialéctica de las hierofanías: la separación radical entre lo profano y lo sagrado, la ruptura con lo real producida por esa separación. Con estas palabras confesamos toda la importancia que reconocemos a esas investigaciones de psicología religiosa.

El sociólogo se preocupa de la función social del chamán, del sacerdote, del mago: estudiará el origen de los prestigios mágicos, su papel en la articulación de la sociedad, las relaciones entre los jefes religiosos y los jefes políticos, etc. Un análisis sociológico de los mitos del "Primer Chamán" sacará a la luz indicios reveladores que atañen a la posición excepcional de los más antiguos chamanes en el seno de ciertas sociedades arcaicas. Todavía no se ha escrito la sociología del chamanismo, que constituirá uno de los más importantes capítulos de una sociología general de la religión. El historiador de las religiones está obligado a tomar en cuenta esas investigaciones y sus resultados: unidos a los condicionamientos psicológicos obtenidos por el psicólogo, los condicionamientos sociológicos, en el sentido más amplio del término, reforzarán el concreto humano e histórico de los documentos sobre los cuales está llamado a trabajar.

Este concreto recibirá una ayuda suplementaria de las indagaciones del etnólogo. A las monografías etnológicas les corresponderá situar al chamán en su medio cultural. Por ejemplo, se corre el riesgo de desconocer la verdadera personalidad de un chamán chukchi si se leen sus hazañas sin saber nada de la vida y de las tradiciones de los Chukchi. En tal caso corresponde al etnólogo estudiar a fondo el indumento y el tambor chamánico, describir las sesiones, recoger los textos y las melodías, etc. Al dedicarse a establecer la "historia" de tal o cual elemento constitutivo del chamanismo —por ejemplo, del tambor o del uso de narcóticos durante las sesiones— el etnólogo, que en semejante circunstancia actúa como un observador que compara y como un historiador, conseguirá mostrarnos la circulación del motivo de que se trate, en el tiempo y en el espacio, y precisará, hasta donde sea posible, su centro de expansión y las etapas y la cronología de su difusión. En una palabra, el etnólogo se convertirá también en "historiador", haga o no haga suyo el método de los ciclos culturales de Graebner-Schmidt-Koppers. De cualquier modo, actualmente disponemos, junto a una admirable literatura etnográfica puramente descriptiva, de muchísimos trabajos de etnología histórica: en la aplastante "masa gris" de los hechos culturales que pertenecen a los pueblos llamados "sin historia", se comienza ahora a ver di-

bujarse algunos trazos vigorosos; se empieza a ver "historia" donde habitualmente sólo se hallaba "Naturvölker", "primitivos" o "salvajes".

Sería ocioso insistir aquí acerca de los grandes servicios que la etnología histórica ha prestado ya a la historia de las religiones. Pero no creemos que pueda sustituir a ésta: la misión de la historia de las religiones es reunir los resultados de la etnología como los de la psicología y la sociología; mas no renunciará, sin embargo, a su método propio de trabajo ni a la perspectiva que la define específicamente. Por más que la etnología cultural trate de establecer, por ejemplo, las relaciones del chamanismo en ciertos ciclos culturales, la difusión de tal o cual complejo chamánico, etc., su objeto no es revelarnos el sentido profundo de todos estos fenómenos religiosos, esclarecer su simbolismo y articularlos en la historia general de las religiones. En última instancia, es al historiador de las religiones a quien incumbe sintetizar todas las investigaciones particulares sobre el chamanismo y presentar una visión de conjunto que sea a la vez una morfología y una historia de este complejo fenómeno religioso.

Pero es menester ponerse de acuerdo acerca de la importancia que en este género de estudios puede concederse a la "historia". Como ya hemos dicho más de una vez en otros lugares, y como tendremos la ocasión de mostrarlo ampliamente en el trabajo complementario al *Traité d'histoire des religions*,* el condicionamiento histórico de un fenómeno religioso, aunque sea extraordinariamente importante —todo hecho humano es, en última instancia, un hecho histórico—, no lo explica enteramente. Sólo aduciremos un ejemplo: el chamán altaico sube ritualmente a un álamo en el que se han tallado un cierto número de peldaños; el álamo simboliza el Árbol del Mundo, los peldaños representan los distintos cielos que el chamán tiene que atravesar en el curso de su viaje extático al Cielo; y es muy probable que el esquema cosmológico que contiene este rito sea de origen oriental. No pocas ideas religiosas del Cercano Oriente antiguo han avanzado mucho en el interior del Asia central y septentrional y han contribuido notablemente al dar al chamanismo central-asiático y siberiano sus actuales aspectos. Tenemos allí un buen ejemplo de lo que la "historia" puede enseñarnos en lo que atañe a la difusión de las ideologías y de las técnicas religiosas. Pero, como ya dijimos anteriormente, la *historia* de un fenómeno religioso no puede reve-

* Esta otra obra de Mircea Eliade apareció en 1949, publicada por Payot, París. [E.]

larnos *todo* lo que este fenómeno, por el simple hecho de su manifestación, se esfuerza en mostrarnos. Nada permite suponer que las influencias de la cosmología y de la religión orientales hayan *creado,* entre los Altaicos, la ideología y el ritual de la ascensión celeste; ideologías y rituales semejantes afloran en todas las partes del mundo y en regiones donde las influencias paleo-orientales pueden desecharse *a priori.* Es harto probable que las ideas orientales se hayan limitado a *modificar* la fórmula ritual y las implicaciones cosmológicas de la ascensión celeste: esta última parece ser un fenómeno originario, y con esto queremos decir que pertenece al hombre como tal, en su integridad, y no como ser histórico: testimonio de ello son los sueños de ascensión, las alucinaciones y las imágenes de ascensión también, que se encuentran en todas partes en el mundo, fuera de todo "condicionamiento" histórico o de otra clase. Todos estos sueños, estos mitos y estas nostalgias, que tienen por tema central la ascensión o el vuelo, no quedan resueltos por medio de una explicación psicológica; siempre subsiste un núcleo que no es posible explicar, y esto que no puede explicarse es lo que nos revela quizá la verdadera situación del hombre en el Cosmos, situación que, como jamás dejaremos de repetirlo, no es únicamente "histórica".

De esta suerte, ocupándose de los hechos histórico-religiosos y teniendo sumo cuidado de organizar, en la medida de lo posible, sus documentos en la perspectiva histórica —que es la única que garantiza su carácter concreto—, el historiador de las religiones no debe olvidar nunca que los fenómenos a cuyo estudio se consagra revelan, en suma, situaciones-límite del hombre, y que estas situaciones exigen ser comprendidas y hechas comprensibles. Tal trabajo de desciframiento del sentido profundo de los fenómenos religiosos corresponde por derecho propio al historiador de las religiones. Claro que el psicólogo, el sociólogo, el etnólogo e incluso el filósofo o el teólogo tendrán algo que decir, cada uno en la perspectiva y con el método que le es propio. Pero el historiador de las religiones es el que dirá el máximo de cosas valederas sobre el hecho religioso *considerado como hecho religioso,* y no como hecho psicológico, social, étnico, filosófico o incluso teológico. En este punto preciso el historiador de las religiones se distingue también del fenomenólogo; porque este último no se permite, en principio, valerse de la comparación: se limita, ante tal o cual fenómeno religioso, a "aproximarse" a él y a adivinar así su sentido, mientras que el historiador de las religiones no llega nunca a la comprensión de un fenómeno, sino después de haberlo comparado

debidamente con miles de fenómenos semejantes o diferentes, y luego de haberlo situado entre ellos; y estos miles de fenómenos están separados entre sí tanto por el espacio como por el tiempo. Por una razón análoga, el historiador de las religiones no se limitará simplemente a una tipología o a una morfología de los hechos religiosos: sabe perfectamente que la "historia" jamás agota el contenido de un hecho religioso; pero no olvida tampoco que es siempre en la Historia —en el sentido más amplio del término— donde un hecho religioso desarrolla todos sus aspectos y revela todas sus significaciones. En otros términos, el historiador de las religiones utiliza todas las manifestaciones *históricas* del fenómeno religioso para descubrir lo que "quiere decir" semejante fenómeno: se ciñe, por una parte, al "concreto" histórico, pero se dedica, por otra, a descifrar lo que, a través de la historia, revela de transhistórico un hecho religioso.

No es necesario que nos detengamos en estas pocas consideraciones metodológicas; para exponerlas cumplidamente necesitaríamos más espacio del que nos consiente un proemio. Precisemos, sin embargo, que el vocablo "historia" induce en ocasiones a confusión: porque puede referirse tanto a la historiografía (al acto de *escribir* la historia de alguna cosa) así como, pura y simplemente, a "lo que ha sucedido" en el mundo; ahora bien, esta segunda acepción del término se descompone a su vez en varios matices: la historia en el sentido de lo que ha pasado dentro de ciertos límites de espacio o de tiempo (historia de un determinado pueblo o de una determinada época), esto es, la historia de una continuidad o de una estructura; pero también la historia, en el sentido general del término, como en las expresiones "la existencia histórica del hombre", "situación histórica", "momento histórico", etc., o incluso en la acepción existencialista de la palabra: el hombre está "en situación", esto es, *en* la historia.

La *historia* de las religiones no es siempre y necesariamente la *historiografía* de las religiones; porque al escribir la historia de una religión cualquiera o de un hecho religioso dado (el sacrificio entre los Semitas, el mito de Heracles, etc.), no es siempre posible mostrar todo lo que "ha pasado" en una perspectiva cronológica; claro que es posible hacerlo si los documentos que poseemos nos lo permiten, pero no es preciso hacer la *historiografía* para tener la pretensión de escribir la historia de las religiones. La polivalencia del término "historia" ha suscitado un sinnúmero de equívocos entre los investigadores: en realidad, es el sentido a la vez filosófico y general de la palabra "historia" el que conviene

más a nuestra disciplina. Se escribe historia de las religiones en la medida en que uno se aplica a estudiar los hechos religiosos como tales: esto es, en su plan específico de manifestación; este plan específico de manifestación es siempre *histórico,* concreto, existencial, incluso si los hechos religiosos que se manifiestan no son siempre ni totalmente reducibles a la historia. Desde las hierofanías más elementales —por ejemplo, la manifestación de lo sagrado en tal árbol o en tal piedra—, hasta las más complejas (la "visión" de una nueva "forma divina" por un profeta o un fundador de religión), todo se manifiesta en el "concreto" histórico, y está en cierto modo condicionado por la historia. Sin embargo, en la más modesta hierofanía manifiéstanse un "eterno volver a empezar", un eterno retorno a un instante intemporal, un deseo de abolir la historia, de borrar lo pasado, de recrear el mundo. Todo esto lo "muestran" los *hechos* religiosos, no lo inventa el historiador de las religiones. Evidentemente, un historiador que quiere ser sólo historiador y nada más, tiene derecho a ignorar los sentidos específico y transhistórico de un hecho religioso; también puede hacer caso omiso de ellos un etnólogo, un sociólogo o un psicólogo; pero no un historiador de las religiones. Familiarizado éste con un considerable número de hierofanías, sus ojos estarán siempre prontos para descifrar la significación propiamente religiosa de tal o cual hecho. Y, para volver al punto preciso del que partimos, este trabajo merece con toda exactitud el título de historia de las religiones, incluso aunque no se desarrolle en la perspectiva cronológica de la historiografía.

Además, esta perspectiva cronológica, por interesante que sea para ciertos historiadores, está muy lejos de tener la importancia que generalmente se le otorga. Porque, como ya hemos intentado demostrarlo en otro lugar, la misma dialéctica de lo sagrado propende a repetir indefinidamente una serie de arquetipos, de manera que una hierofanía realizada en un determinado "momento histórico", recubre, en lo que atañe a su estructura, una hierofanía mil años más vieja o más joven. Esta tendencia del proceso hierofánico a volver a adoptar *ad infinitum* la misma paradójica sacratización de la realidad, nos permite en suma comprender algo del fenómeno religioso y escribir así su "historia". Dicho de otro modo, justamente porque las hierofanías se repiten, podemos distinguir los hechos religiosos y llegamos a comprenderlos. Pero las hierofanías tienen como característica su tendencia a revelar lo sagrado en su totalidad, incluso cuando los hombres, en cuya conciencia se "muestra" lo sagrado, sólo se apropien de un aspecto o modesta

parcela del mismo. *Todo está dicho* en la hierofanía más elemental: la manifestación de lo sagrado en una "piedra" o en un "árbol" no es menos misteriosa ni menos digna que esa misma manifestación en un "dios". El proceso de sacratización de la realidad es el mismo: sólo difiere la *forma* tomada por este proceso en la conciencia del hombre.

He aquí algo que no deja de tener importancia para la concepción de una perspectiva cronológica de la religión; aunque existe una *historia* de la religión, ésta no es irreversible, como todas las historias. Una conciencia religiosa monoteísta no es necesariamente monoteísta hasta el fin de su existencia por el hecho de formar parte de una "historia" monoteísta y porque, dentro de esta historia, se sepa que no puede convertirse en politeísta o totemista después de haber conocido el monoteísmo y de pertenecer a él. Por el contrario, se puede ser politeísta o portarse religiosamente como totemista creyendo y pretendiendo ser monoteísta. La dialéctica de lo sagrado consiente todas las reversibilidades: ninguna "forma" está libre de degradación ni de descomposición, ninguna "historia" es definitiva. No solamente una comunidad puede practicar —conscientemente o sin saberlo— una multitud de religiones, sino también el mismo individuo puede conocer una infinidad de experiencias religiosas, desde las más "elevadas" a las más toscas y las más aberrantes. Esto es también verdad desde el otro punto de vista: puede tenerse, a partir de cualquier momento cultural, la más completa revelación de lo sagrado accesible a la condición humana. Las experiencias de los profetas monoteístas pueden repetirse, no obstante la enorme diferencia histórica, en el seno de la más "atrasada" de las tribus primitivas: basta para ello con que se "realice" la hierofanía de un dios celeste, dios ya atestiguado en todo el mundo, aunque esté entonces casi ausente de la actualidad religiosa. No existe forma religiosa alguna, por degradada que se halle, de la que no pueda nacer una mística muy pura y muy coherente. Si semejantes excepciones no abundan lo suficiente para imponerse a los observadores, esto no afecta a la dialéctica de lo sagrado, sino a la conducta de los hombres en relación con esta dialéctica. Y el estudio de la conducta de los hombres no incumbe al historiador de las religiones, sino que es labor propia del sociólogo, del psicólogo, del moralista y del filósofo. Como historiadores de las religiones nos basta con comprobar que la dialéctica de lo sagrado permite la reversibilidad espontánea de toda posición religiosa. El hecho mismo de esta reversibilidad es importante, porque no se verifica en otra parte. Por esta razón no

nos dejamos sugestionar demasiado por ciertos resultados de la etnología histórico-cultural. Los diversos tipos de civilización están, desde luego, orgánicamente unidos a determinadas formas religiosas, pero esto no excluye, en modo alguno, la espontaneidad y, en última instancia, la condición antihistórica de la vida religiosa. Porque toda historia es, en cierto modo, una caída de lo sagrado: una limitación y una disminución. Pero lo sagrado no deja de manifestarse, y en toda nueva manifestación reasume su tendencia inicial a revelarse total y plenamente. Claro está que las innumerables nuevas manifestaciones de lo sagrado repiten —en la conciencia religiosa de tal o cual sociedad— las otras innumerables manifestaciones de lo sagrado que estas sociedades han conocido en el curso de su pasado, de su "historia"; pero es igualmente cierto que esta historia no llega nunca a paralizar la espontaneidad de las hierofanías. En todo momento es posible una revelación más completa de lo sagrado.

Pero, y aquí volvemos a tomar la discusión desde la perspectiva cronológica en la historia de las religiones, acontece que la reversibilidad de las posiciones religiosas es aún más notable en lo que concierne a las experiencias místicas de las sociedades arcaicas. Como tendremos con frecuencia ocasión de mostrarlo, son posibles experiencias místicas particularmente coherentes en cualquier grado de civilización o de situación religiosa. Esto equivale a decir que para ciertas conciencias religiosas en crisis es siempre posible un salto histórico que les permite alcanzar posiciones espirituales de otro modo inaccesibles. Cierto es que la "historia" —la tradición religiosa de la tribu respectiva— interviene a la postre para someter y plegar a sus propios cánones las experiencias extáticas de ciertos privilegiados. Pero no es menos cierto que estas experiencias tienen muchas veces el mismo rigor y la misma nobleza que las experiencias de los grandes místicos de Oriente y de Occidente.

Ahora bien, el chamanismo es justamente una de las técnicas arcaicas del éxtasis, a la vez mística, magia y "religión", en el sentido más amplio de la palabra. Nos esforzaremos en presentarlo aquí en sus distintos aspectos históricos y culturales e incluso trataremos de esbozar una breve historia de la formación del chamanismo en el Asia central y septentrional. Pero concederemos mayor importancia a la presentación del fenómeno chamánico, al análisis de su ideología y a la discusión de sus técnicas, de su simbolismo, de sus mitologías. Estimamos que semejante trabajo puede interesar no sólo al especialista, sino también al hombre culto, y

es a éste a quien se dirige en primer término nuestro libro. Puede pensarse, por ejemplo, que los detalles que se podrían allegar acerca de la difusión del tambor central-asiático en las regiones árticas, apasionando a un círculo restringido de especialistas, dejarían casi indiferente a la mayoría de los lectores; pero las cosas cambian —por lo menos, nosotros lo suponemos así— cuando se trata de penetrar en un universo mental tan vasto y tan movido como el del chamanismo en general y de las técnicas del éxtasis que utiliza. Se trata, en este caso, de todo un mundo espiritual que, aunque diferente del nuestro, no desmerece a su lado ni en coherencia ni en interés. Nos atrevemos a pensar que su conocimiento se impone a todo humanista de buena fe; porque, ya desde hace algún tiempo, no es posible identificar el humanismo sólo con la tradición espiritual de Occidente, por grandiosa y fértil que ésta sea.

Concebida con este espíritu, la presente obra no podrá agotar ninguno de los aspectos que aborda en sus distintos capítulos. No hemos intentado un estudio exhaustivo del chamanismo: no hemos dispuesto de los medios necesarios para ello, ni ha sido ésa nuestra intención. Hemos tratado continuamente el tema como observadores que comparan y a la vez como historiadores de las religiones. Confesamos así de antemano las lagunas y las imperfecciones inevitables de un trabajo que trata de ser, en última instancia, un esfuerzo de síntesis. No nos inclinamos del lado del chamanismo altaico, ni somos americanistas, ni oceanistas, y es harto probable que haya escapado a nuestra curiosidad un cierto número de trabajos de especialistas en la materia.

Pero no creemos que el cuadro general que trazamos aquí hubiera sufrido, de otro modo, grandes modificaciones en sus líneas generales: gran número de memorias no hacen sino repetir, con pequeñas variantes, las relaciones de los primeros observadores. La bibliografía de Popov, publicada en 1932, y limitada únicamente al chamanismo siberiano, recoge 650 trabajos de etnólogos rusos. Las bibliografías de los chamanismos norteamericanos e indonesio son también bastante considerables. Y no es posible leerlo todo. Por otra parte, lo repetimos, no hemos tenido la pretensión de sustituir al etnólogo, al "altaicista" o al americanista. Pero nunca dejamos de citar, en las notas al final del libro, los principales trabajos donde pueden hallarse materiales suplementarios. Desde luego, hubiéramos podido multiplicar nuestra documentación, pero, en tal caso, nuestra obra hubiera tenido que constar de muchos volúmenes. Y no hemos visto la utilidad de semejante

empresa: no nos hemos propuesto escribir una serie de monografías acerca de los diversos chamanismos, sino un estudio general destinado a un público no especializado. Muchos de los temas a los cuales sólo hemos aludido los estudiaremos más detalladamente en otras obras (*Mort et initiation, Mythologie de la mort,* etc.).

No habríamos podido llevar a término esta obra sin la ayuda y el aliento que hemos recibido durante estos cinco años de trabajo, de parte del general N. Radesco, ex Presidente del Consejo, del Centro Nacional de la Investigación Científica, del Viking Fund (Nueva York) y de la Bollingen Foundation (Nueva York). Reciban todas estas personas e instituciones nuestro agradecimiento más sincero. Estamos en especial deuda con nuestro amigo el doctor Jean Gouillard, que se dignó leer y corregir el manuscrito en francés de la obra, y con nuestro maestro y amigo el profesor Georges Dumézil, quien tuvo la bondad de leer bastantes capítulos. Es un placer para nosotros expresar aquí nuestro reconocimiento. Nos hemos permitido dedicar el libro a nuestros maestros y colegas franceses, como modesto testimonio de gratitud por el aliento que no han dejado de darnos desde nuestra llegada a Francia.

Antes de ahora, hemos expuesto ya, en parte, los resultados de nuestras investigaciones en los artículos: "Le problème du chamanisme" (*Revue de l'Histoire des Religions,* vol. CXXXI, 1946, pp. 5-52), "Shamanism" (*Forgotten Religions,* editado por Vergilius Ferm, Philosophical Library, Nueva York, 1949, pp. 229-308) y "Schamanismus" (*Paideuma,* 1951), así como en las conferencias que tuvimos el honor de sustentar, en marzo de 1950, en la Universidad de Roma y en el Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, al corresponder nosotros a la invitación de los profesores R. Pettazzoni y G. Tucci.

MIRCEA ELIADE

París, marzo, 1946–marzo, 1951.

NOTA: Por conveniencia tipográfica, se ha simplificado en gran medida la transcripción de los términos orientales.

ADVERTENCIA A LA SEGUNDA EDICIÓN

Aprovechando las traducciones al italiano (Roma-Milán, 1953), al alemán (Zurich, 1957) y al español (México, 1960), habíamos ya tratado de corregir y mejorar este libro, que, a pesar de todas sus imperfecciones, era el primero en aparecer sobre el chamanismo en su totalidad. Pero fue sobre todo al preparar la traducción al inglés (Nueva York-Londres, 1964) cuando corregimos a fondo y aumentamos el texto original. Un número considerable de trabajos han sido publicados sobre los diferentes tipos de chamanismo durante los últimos quince años. Nos hemos esforzado en utilizarlos dentro del texto o al menos en señalarlos en las notas. Aunque hemos registrado más de doscientas publicaciones nuevas (aparecidas después de 1948), no pretendemos haber agotado la bibliografía reciente sobre el chamanismo. Pero, como ya hemos dicho, este libro es la obra de un historiador de religiones que aborda el tema comparativamente; no puede remplazar las monografías que los especialistas han consagrado a diferentes aspectos del chamanismo. Hemos examinado las publicaciones aparecidas antes de 1960 en nuestro *Recent Works on Shamanism: a Review Article* ("History of Religions", I, 1961, pp. 152-186). Otros análisis críticos aparecerán a intervalos irregulares en la misma revista.

Queremos dar las gracias nuevamente a la Bollingen Foundation, pues merced a la beca de estudio que nos ha otorgado pudimos continuar con nuestras investigaciones sobre el chamanismo después de la publicación de la primera edición.

Finalmente, tenemos el gusto de poder expresar aquí todo nuestro agradecimiento a nuestro alumno y amigo Henry Pernet, quien se tomó el trabajo de revisar y mejorar el texto de esta segunda edición, y quien ha tomado a su cargo la corrección de pruebas.

Mircea Eliade

Universidad de Chicago, marzo de 1967.

I. GENERALIDADES. MÉTODOS DE RECLUTAMIENTO. CHAMANISMO Y VOCACIÓN MÍSTICA

Aproximaciones

Desde que principió el siglo, los etnólogos adoptaron la costumbre de emplear indistintamente los términos chamán, hombre-médico (*medicine-man*), hechicero o mago, para designar a determinados individuos dotados de prestigios mágico-religiosos y reconocidos en toda sociedad "primitiva". Por extensión se ha aplicado la misma terminología en el estudio de la historia religiosa de los pueblos "civilizados" y se ha hablado, por ejemplo, de un chamanismo hindú,* iranio, germánico, chino e incluso babilónico, refiriéndose a los elementos "primitivos" testimoniados en las respectivas religiones. Por muchas razones, semejante confusión tiene que perjudicar la inteligencia misma del fenómeno chamánico. Si se designa con el vocablo "chamán" a todo mago, hechicero, hombre-médico o extático que se halle en el curso de la historia de las religiones y de la etnología religiosa, se llegará a una noción extraordinariamente compleja e imprecisa a la vez, de utilidad muy dudosa, puesto que ya se dispone de los términos "mago" y "hechicero" para expresar nociones tan dispares y vagas como las de "magia" y "mística" primitivas.

Estimamos que merece la pena limitar el uso de los vocablos "chamán" y "chamanismo", justamente para evitar los equívocos y poder ver con más claridad en la propia historia de la "magia" y de la "hechicería". Porque, desde luego, el chamán es, él también, un mago y un hombre-médico: se cree que puede curar, como todos los médicos, y efectuar milagros fakíricos, como todos los magos, sean primitivos o modernos. Pero es, además, psicopompo, y puede ser también sacerdote, místico y poeta. En la masa gris y "confusionista" de la vida mágico-religiosa de las sociedades arcaicas considerada en su conjunto, el chamanismo —tomado en su sentido estricto y exacto— ofrece ya una estructura propia y descubre una "historia" que conviene precisar.

* Entre los nombres gentilicios y los adjetivos correspondientes que con frecuencia se mencionan aquí, están indio (de la India) e indio (autóctono de América). Hemos sustituido el primero por hindú, excepto en compuestos como indotibetano (no en tibetanohindú), indoeuropeo, indoiranio, etc. [E.]

El chamanismo *stricto sensu* es por excelencia un fenómeno siberiano y central-asiático. El vocablo nos llega, a través del ruso, del tungús *shaman*. En las demás lenguas del centro y del norte de Asia los términos correspondientes son: el yakuto *ojun*, el mongol *bügä, bögä (buge, bü)* y *udagan* (cf. también el buriato *udayan*, el yakuto *udoyan*: "la mujer chamana"), el turco-tátaro *kam* (el altaico *kam, gam*, el mongol *kami*, etc.). Se ha tratado de explicar el término de la lengua tungusa por el pali *samana*, y acerca de esta posible etimología —que corresponde al gran problema de las influencias hindúes sobre las religiones siberianas— volveremos a hablar en el último capítulo. En toda esta inmensa área que comprende el centro y el norte de Asia, la vida mágico-religiosa de la sociedad gira alrededor del chamán. Esto no quiere decir, claro está, que él sea el único manipulador de lo sagrado, ni que la actividad religiosa esté totalmente absorbida por él. En muchas tribus el sacerdote sacrificador coexiste con el chamán, sin contar con que cada jefe de familia es también el jefe del culto doméstico. Sin embargo, el chamán continúa siendo la figura dominante: porque en toda esta zona, donde la experiencia extática está considerada como la experiencia religiosa por excelencia, el chamán, y sólo él, es el gran maestro del éxtasis. Una primera definición de tan complejo fenómeno y quizá la menos aventurada, sería ésta: Chamanismo es la *técnica del éxtasis*.

Así ha sido reconocido y descrito por los primeros viajeros en las diversas comarcas del Asia central y septentrional. Más tarde se han observado en América del Norte, en Indonesia, en Oceanía y en otras partes fenómenos mágico-religiosos similares. Y, como veremos en seguida, estos fenómenos son típicamente chamánicos, e interesa estudiarlos al mismo tiempo que el chamanismo siberiano. Con todo, debemos hacer aquí una observación imprescindible: La presencia de un complejo chamánico en una zona cualquiera no significa necesariamente que la vida mágico-religiosa de tal o cual pueblo haya cristalizado alrededor del chamanismo. Puede presentarse este caso (y se produce, por ejemplo, en determinadas regiones de Indonesia), pero no es lo más corriente. Por lo común, el chamanismo coexiste con otras formas de magia y de religión.

Y aquí es donde se aprecia lo ventajoso que es emplear el término chamanismo en su sentido riguroso y propio. Porque, si uno se preocupa en diferenciar al chamán de otros "magos" y *medicine-men* de las sociedades primitivas, la identificación de complejos chamánicos en tal o cual religión adquiere de pronto una significación sobremanera importante. En todas partes del mundo hay

magia y hay magos, mientras que el chamanismo entraña una "especialidad" mágica particular, acerca de la cual insistiremos largamente: el "dominio del fuego", el vuelo mágico, etc. De aquí que, aunque el chamán sea, entre otras cosas, un mago, no importa que el mago no pueda ser calificado de chamán. Idéntica distinción se impone a propósito de las curaciones chamánicas: cualquier *medicine-man* es curandero, pero el chamán utiliza un método de su exclusiva pertenencia. En cuanto a las técnicas chamánicas del éxtasis, desde luego no agotan todas las variedades de la experiencia extática atestiguadas en la historia de las religiones y la etnología religiosa; pero no se puede considerar a un extático cualquiera como chamán; éste es el especialista de un trance durante el cual su alma se cree abandona el cuerpo para emprender ascensiones al Cielo o descendimientos al Infierno.

Es igualmente necesaria una distinción del mismo género para precisar la relación del chamán con los "espíritus". Por todas partes, tanto en el mundo primitivo como en el moderno, hay individuos que pretenden sostener relaciones con los "espíritus", ya sean "poseídos" por estos últimos, ya sean ellos los que los dominan. Se necesitarían volúmenes para estudiar convenientemente todos los problemas que se presentan en relación con la idea misma del "espíritu" y de sus posibles relaciones con los humanos; porque un "espíritu" puede ser lo mismo el alma de un difunto que un "espíritu de la Naturaleza", un animal mítico, etc. Pero el estudio del chamanismo no exige tanto: bastará con situar la posición del chamán en relación con sus espíritus auxiliares. Por medio de un ejemplo se verá fácilmente en qué se distingue un chamán de un "poseso": El chamán domina sus "espíritus", en el sentido en que él, que es un ser humano, logra comunicarse con los muertos, los "demonios" y los "espíritus de la Naturaleza", sin convertirse por ello en un instrumento suyo. Se encuentran, ciertamente, chamanes verdaderamente "poseídos", pero éstos constituyen más bien excepciones aberrantes que tienen, por otro lado, su explicación.

Estos pocos detalles precisos que proporcionamos, a manera de datos preliminares, indican ya el camino que nos proponemos seguir para llegar a una justa comprensión del chamanismo. Dado que este fenómeno mágico-religioso se manifiesta en su forma más completa en Asia central y septentrional, tomaremos como ejemplar típico al chamán de estas regiones. No ignoramos, y trataremos de demostrarlo, que el chamanismo central y nor-asiático, por lo menos en su aspecto actual, no son un fenómeno originario y

libre de toda influencia exterior. Por el contrario, se trata de un fenómeno que tiene una larga "historia". Pero estos chamanismos central-asiático y siberiano tienen el mérito de presentarse como una estructura, en la cual elementos que existen difusos en el resto del mundo —a saber: relaciones especiales con los "espíritus", capacidades extáticas que permiten el vuelo mágico, la ascensión al Cielo, el descenso a los Infiernos, el dominio del fuego, etc.— se revelan ya, en la zona de que se trata, integrados en una ideología particular y haciendo válidas técnicas específicas.

Semejante chamanismo *stricto sensu* no está limitado al Asia central y septentrional, y más adelante trataremos de señalar el mayor número de paralelos. Por otra parte, se encuentran, completamente aislados, ciertos elementos chamánicos en diversas formas de magia y de religión arcaicas, y su interés es considerable: porque muestran hasta qué punto el chamanismo propiamente dicho conserva un fondo de creencias y de técnicas "primitivas" y en qué medida se ha innovado. Siempre atentos a delimitar el lugar del chamanismo en el seno de las religiones primitivas (con todo lo que entrañan estas últimas: "magia", creencia en los Seres Supremos y en los "espíritus", concepciones mitológicas y técnicas del éxtasis, etc.), nos veremos obligados a hacer continuamente alusión a fenómenos más o menos similares, sin considerarlos por esto como "chamánicos". Pero siempre conviene, además, comparar y mostrar lo que un elemento mágico-religioso, análogo a un elemento chamánico, ha dado de sí, estando integrado en otro conjunto cultural y con otra orientación espiritual.[1]

Por mucho que el chamanismo domine la vida religiosa del Asia central y septentrional, no es, sin embargo, *la* religión de esta área inmensa. Únicamente la comodidad o la confusión han podido en ocasiones llegar a considerar como chamanismo la religión de los pueblos árticos o turco-tártaros. Las religiones del Asia central y septentrional rebasan por todas partes al chamanismo, del mismo modo que una religión cualquiera rebasa la experiencia mística de algunos de sus miembros privilegiados. Los chamanes son "elegidos", y como tales tienen entrada en una zona de lo sagrado, inaccesible a los demás miembros de la comunidad. Sus experiencias extáticas han ejercido, y ejercen aún, una poderosa influencia en la estratificación de la ideología religiosa, en la mitología y en el ritualismo. Pero ni la ideología, ni la mitología, ni los ritos de los pueblos árticos, siberianos y asiáticos son creaciones de sus chamanes. Todos esos elementos son anteriores al chamanismo o, por lo menos, paralelos, en el sentido de que son el pro-

ducto de la experiencia religiosa *general*, y no de una determinada clase de seres privilegiados: los extáticos. Por el contrario, y como tendremos ocasión de comprobarlo, obsérvase muchas veces el esfuerzo de la experiencia chamánica (esto es, extática) para expresarse por medio de una ideología que no le es siempre favorable.

Por no anticipar demasiado el contenido de los capítulos siguientes, contentémonos con decir que los chamanes son seres que se singularizan en el seno de sus respectivas sociedades por determinados rasgos que, en las sociedades de la Europa moderna, representan los signos de una "vocación" o, al menos, de una "crisis religiosa". Los separa del resto de la comunidad la intensidad de su propia experiencia religiosa. Esto equivale a decir que sería más razonable situar al chamanismo entre las místicas que en lo que habitualmente se llama una "religión". Ya tendremos ocasión de encontrar al chamanismo en el seno de un considerable número de religiones, porque el chamanismo sigue siendo siempre una técnica extática a la disposición de una determinada minoría y constituye, en cierto modo, la mística de la religión respectiva. Una comparación acude inmediatamente a nuestro pensamiento: la de los monjes, místicos y santos en el seno de las iglesias cristianas. Pero no es necesario forzar la comparación: a diferencia de lo que ocurre en el cristianismo (por lo menos en su historia reciente), los pueblos que se declaran "chamanistas" conceden una considerable importancia a las experiencias extáticas de sus chamanes; estas experiencias les conciernen personal e inmediatamente, porque son los chamanes quienes, valiéndose de sus trances, los curan, acompañan a sus muertos al "Reino de las Sombras", y sirven de mediadores entre ellos y sus dioses, celestes o infernales, grandes o pequeños. Esta restringida minoría mística no solamente dirige la vida religiosa de la comunidad, sino que también, y en cierto modo, vela por su "alma". El chamán es el gran especialista del alma humana: sólo él la "ve", porque conoce su "forma" y su destino.

Y donde no interviene la suerte inmediata del alma, donde no se trata de enfermedad (pérdida del alma) o de muerte, o de mala suerte, o de un gran sacrificio que entraña una experiencia extática cualquiera (viaje místico al Cielo o a los Infiernos), el chamán no es indispensable. Una gran parte de la vida religiosa se desenvuelve sin él.

Como se sabe, los pueblos árticos, siberianos y central-asiáticos están formados en su mayor parte por cazadores-pescadores o por pastores-ganaderos. Los caracteriza un cierto nomadismo. Y, pese

a sus diferencias étnicas y lingüísticas, coinciden los rasgos esenciales de sus religiones. Los Chukchi, Tunguses, Samoyedos o Turco-Tátaros, para mencionar sólo algunos de los grupos más importantes, conocen y veneran un Gran Dios celeste, creador y todopoderoso, pero a punto de convertirse en un *deus otiosus.*[2] En ocasiones el mismo nombre del Gran Dios significa "cielo"; tal es, por ejemplo, el Num de los Samoyedos, el Buga de los Tunguses o el Tengri de los Mongoles (cf. también el Tengeri de los Buriatos, el Tängere de los Tátaros del Volga, el Tingir de los Beltyres, el Tangara de los Yakutes, etc.). Incluso cuando falta el nombre concreto del "cielo", se hallan algunos de sus atributos más específicos: "alto", "elevado", "luminoso", etc. Así, entre los Ostiacos de Irtysch, el nombre del dios celeste se deriva de *sänke,* cuyo sentido originario es "luminoso, brillante, luz". Los Yakutes le llaman "el Maestro muy enaltecido" (*ar tojon*), los Tátaros de Altai "Blanca luz" (*ak ajas*), los Koryacos "el Maestro de lo alto", etc. Los Turco-Tátaros, entre los cuales el Gran Dios celeste conserva su actualidad religiosa más que entre sus vecinos del Norte y del Noreste, le llaman igualmente "Jefe", "Maestro", "Señor" y con frecuencia, "Padre".[3]

Este dios celeste, que habita el Cielo superior, dispone de muchos "hijos" o "mensajeros", subordinados a él y que ocupan los cielos inferiores. Su número y sus nombres varían de una tribu a otra: se habla generalmente de Siete o Nueve "Hijos" o "Hijas", y con muchos de ellos el chamán sustenta relaciones particularísimas. Estos Hijos Mensajeros o Servidores del Dios celeste tienen la misión de velar por los humanos y ayudarlos. A veces el panteón es mucho más numeroso, como, por ejemplo, entre los Buriatos, los Yakutes y los Mongoles. Los primeros hablan de 55 dioses "buenos" y 44 dioses "malos", en perpetua lucha. Pero, como diremos después, puede suponerse que esta multiplicidad de dioses, así como su oposición, son innovaciones quizá bastante recientes.

Entre los Turco-Tätaros, las diosas apenas existen.[4] La divinidad de la Tierra es sobremanera modesta. Entre los Yakutes, por ejemplo, no existen figurillas de la diosa de la Tierra y no se le ofrecen sacrificios.[5] Los pueblos Turco-Tátaros y Siberianos conocen diversas deidades femeninas, pero están reservadas a las mujeres, pues su dominio es el del parto y de las enfermedades infantiles.[6]

El papel mitológico de la mujer es, asimismo, muy reducido, aunque subsisten aún huellas del mismo en algunas tradiciones chamánicas. Entre los Altaicos el único gran dios, después del dios celeste o de la atmósfera,[7] es el Señor del Infierno, Erlik Khan,

también muy conocido por el chamán. El importantísimo culto del fuego, los ritos de la caza y la concepción de la muerte —acerca de la cual volveremos a tratar muchas veces— completan este breve esbozo de la vida religiosa del Asia central y septentrional. Esta religión se acerca, morfológicamente, en sus grandes rasgos, a la de los Indoeuropeos: en una y en otra se concede la misma importancia de Diosas (tan características del área indomediterránea); en las dos se atribuye la misma función a los "hijos" o "mensajeros" (Açvins, Dioscuros, etc.); en una y otra la misma exaltación del fuego. En los dominios sociológico y económico el acercamiento entre los Indoeuropeos de la protohistoria y los Turco-Tátaros antiguos aparece aún más nítidamente: las dos sociedades tienen una estructura patriarcal, que impone un gran prestigio al jefe de la familia, y su economía era la de los cazadores y pastores-ganaderos. Desde hace mucho tiempo se ha señalado la importancia religiosa del caballo entre los Turco-Tátaros y los Indoeuropeos; últimamente, como lo haremos ver después, se ha advertido en el más antiguo sacrificio griego, el sacrificio olímpico, huellas del sacrificio específico de los Turco-Tátaros, de los Ugrios y de los pueblos árticos, que es el que caracteriza justamente a los cazadores primitivos y a los pastores-ganaderos. Estos hechos afectan al problema que nos interesa: dada la simetría económica, social y religiosa entre los antiguos Indoeuropeos y antiguos Turco-Tátaros (o, mejor, proto-Turcos),[8] habrá que buscar en qué medida existen aún entre los diversos pueblos indoeuropeos de la historia vestigios "chamánicos" comparables al chamanismo turco-tátaro.

Pero, y esto no se repetirá nunca bastante, no hay ninguna probabilidad de hallar, ya sea en el mundo, ya en la historia, un fenómeno religioso "puro" y perfectamente "originario". Los documentos paleoetnológicos y prehistóricos de que disponemos no van más allá del Paleolítico, y nada nos permite creer que durante los cientos de miles de años que precedieron a la Edad de Piedra, la humanidad no haya conocido una vida religiosa tan intensa y tan variada como la que conoció en épocas ulteriores. Es casi seguro que por lo menos una parte de las creencias mágico-religiosas de la humanidad pre-lítica se haya conservado en las concepciones religiosas y las mitologías posteriores. Pero es, de igual modo, harto probable que esta herencia espiritual de la época pre-lítica no haya dejado de sufrir modificaciones, después de los innumerables contactos culturales entre los pueblos pre y protohistóricos. Así, nada en la historia de las religiones puede referirse a fenómenos "originarios"; porque la "historia" ha pasado por to-

das partes, modificando, refundiendo, enriqueciendo o empobreciendo las concepciones religiosas, las creaciones mitológicas, los ritos, las técnicas del éxtasis, etc. Evidentemente cada religión que acaba, depués de largos procesos de transformación interior, por constituirse con estructura autónoma, presenta una "forma" que le es propia y que pasa como tal a la historia ulterior de la humanidad; pero ninguna religión es enteramente "nueva", ningún mensaje religioso puede abolir enteramente lo pasado: se trata más bien de refundición, de renovación, de revalorización y de integración de los elementos —desde luego, ¡de los más esenciales!— de una tradición religiosa inmemorial.

Estas observaciones bastarán para delimitar provisionalmente el horizonte histórico del chamanismo; algunos de sus elementos, que trataremos de precisar más adelante, son netamente arcaicos, pero esto no quiere decir que sean "puros" y "originarios". El chamanismo turco-mongol, en la forma en que se presenta, está incluso bastante impregnado de influencias orientales y, aunque existen otros chamanismos libres de influjos tan caracterizados y tan recientes, éstos tampoco son "originarios".

En cuanto a las religiones árticas, siberianas y central-asiáticas, en las que el chamanismo ha alcanzado el más sobresaliente grado de integración, ya hemos visto que se caracterizan, de una parte, por la presencia apenas sensible de un Gran Dios celeste, y, de otra, por ritos de caza y el culto de los antepasados, que indican una orientación religiosa completamente distinta. Y, como veremos mucho después, el chamán está implicado, más o menos directamente, en cada uno de estos sectores religiosos. Pero siempre se tiene la impresión de que está más en "su casa" en un sector que en el otro. Constituido por la experiencia extática y por la magia, el chamanismo se adapta más o menos mal a las diversas estructuras religiosas que le han precedido. A veces se queda uno atónito situando la descripción de una sesión chamánica en el conjunto de la vida religiosa del pueblo correspondiente; pensamos, por ejemplo, en el Gran Dios celeste y en los mitos que le conciernen; entonces se tiene la impresión de que nos hallamos ante dos universos religiosos completamente distintos. Ahora bien, esta impresión es falsa, porque la diferencia no radica en la estructura de los universos religiosos, sino en la intensidad de la experiencia religiosa obtenida por la sesión chamánica. Ésta acude casi siempre al éxtasis, y la historia de las religiones nos demuestra que ninguna experiencia religiosa está más expuesta a las desfiguraciones y a las aberraciones que la experiencia extática.

No seguiremos por ahora con estas observaciones preliminares; pero importa recordar siempre, al estudiar el chamanismo, que éste prefiere un cierto número de elementos religiosos particulares e incluso "privados", y que, a la vez, está muy lejos de abarcar la vida religiosa del resto de la comunidad. El chamán empieza su nueva, su verdadera vida por una "separación"; esto es, como se verá en seguida, por una crisis espiritual que no está desprovista de grandeza trágica ni de belleza.

El otorgamiento de los poderes chamánicos

En la Siberia y el Asia nor-oriental, los principales métodos de reclutamiento de los chamanes son:

1) La transmisión hereditaria de la profesión chamánica, y
2) La vocación espontánea (el "llamamiento" o la "elección").

Se da también el caso de individuos que se convierten en chamanes por su propia voluntad (como, por ejemplo, entre los Altaicos), o por la voluntad del clan (los Tunguses, etc.). Pero los *self-made* chamanes son considerados como más débiles que los que han heredado esta profesión o han seguido el "llamamiento" de los dioses y de los espíritus.[9] En cuanto a la elección por el clan, está subordinada a la experiencia extática del candidato; si ésta no se produce, al adolescente escogido para ocupar la plaza del chamán difunto se le elimina (véase, *infra*, p. 33).

Cualquiera que haya sido el método de selección, un chamán no es reconocido como tal, sino después de haber recibido una doble instrucción: primero, de orden extático (sueños, trances, etc.) y, segundo, de orden tradicional (técnicas chamánicas, nombres y funciones de los espíritus, mitología y genealogía del clan, lenguaje secreto, etc.). Esta doble instrucción, asumida por los espíritus y los viejos maestros chamanes, equivale a una iniciación. En ocasiones, la iniciación es pública y constituye por sí misma un ritual autónomo. Pero la ausencia de un ritual de este género no significa en modo alguno que no se efectúe la iniciación: ésta puede realizarse perfectamente en un sueño o en la experiencia extática del neófito. Los escasos documentos de que disponemos acerca de los sueños chamánicos muestran a las claras que se produce así una iniciación cuya estructura es ampliamente conocida en la historia de las religiones; que no se trata, en ningún caso, de alucinaciones anárquicas y de una afabulación estrictamente individual; estas alucinaciones y esta afabulación se atienen a modelos tradi-

cionales coherentes, bien articulados y de un contenido teórico asombrosamente rico.

Esto, según creemos, coloca en una base más segura el problema de la psicopatía de los chamanes, de la cual volveremos a hablar en seguida. Psicópatas o no, los futuros chamanes tienen que someterse a ciertas pruebas de iniciación y recibir una instrucción en ocasiones extremadamente compleja. Sólo esta doble iniciación —extática y tradicional— es la que convierte a un neurótico fortuito en un chamán reconocido por la sociedad. La misma observación se impone acerca del origen de los poderes chamánicos: no es el punto de partida para la obtención de semejantes poderes (herencia, concesión por los espíritus, busca voluntaria) lo que desempeña el papel más importante, sino la técnica y la teoría subyacente en esta técnica, transmitidas una y otra a través de la iniciación.

La comprobación de lo dicho parece importante, porque muchas veces se ha pretendido sacar mayores conclusiones acerca de la estructura e incluso sobre la historia de este fenómeno religioso partiendo del hecho de que un cierto chamanismo es hereditario o espontáneo, o de que el "llamamiento" que decide la carrera de un chamán parece ser condicionado o no por la constitución psicopática de este último. Más tarde volveremos a tratar de estos problemas de método. Por el momento es suficiente con estudiar algunos documentos siberianos y nor-asiáticos acerca de la elección de los chamanes, sin tratar de clasificarlos por títulos (transmisión hereditaria, llamamiento, designación por el clan, decisión personal), porque, como veremos inmediatamente, la mayor parte de los pueblos que nos interesan conocen casi siempre muchos métodos de reclutamiento.[10]

Reclutamiento de los chamanes en Siberia occidental y central

Afirma Gondatti que entre los Vogules el chamanismo es hereditario o se transmite igualmente por la línea materna. Pero el futuro chamán se singulariza desde su adolescencia: muy pronto enferma de los nervios y a veces es incluso víctima de ataques epilépticos, que se toman como un encuentro con los dioses.[11] La situación parece distinta entre los Ostiacos orientales; según Dunin-Gorkavitsch, allí el chamanismo no se aprende: es un don del Cielo, que se recibe al nacer. En la región de Irtysch, es un don de Sänke (el dios del Cielo) y se deja sentir desde la más tierna

edad. También los Vasyugán creen que se nace chamán.[12] Pero, como señala Karjalainen (pp. 250 *ss.*), el chamanismo, hereditario o espontáneo, es siempre un don de los dioses o de los espíritus: visto desde cierto punto, sólo en apariencia es hereditario.

Generalmente coexisten las dos formas de obtención de los poderes chamánicos. Por ejemplo, entre los Votyacos el chamanismo es hereditario, pero es también otorgado directamente por el Dios Supremo, que instruye él mismo al futuro chamán mediante sueños y visiones.[13] Otro tanto acontece entre los Lapones, donde el don se trasmite en el seno de la familia; pero los espíritus lo otorgan también cuando así lo desean.[14]

El chamanismo es hereditario entre los Samoyedos siberianos y los Ostiacos. A la muerte de su padre, el hijo hace una imagen en madera de la mano de aquél, y por medio de este símbolo logra que se transmitan sus poderes.[15]

Pero no basta la condición de hijo de chamán; es necesario, además, que el neófito sea aceptado y convalidado por los espíritus.[16] Entre los Yurak-Samoyedos el futuro chamán es identificado desde que nace; en efecto, los niños que vienen al mundo con su "camisa" están destinados a convertirse en chamanes (los que nacen con su "camisa" sólo en la cabeza, serán los más pequeños chamanes). Ya próximo a la madurez, el candidato empieza a tener visiones, canta mientras duerme, gusta de pasear solitariamente, etc.; tras este período de incubación, se acerca a un viejo chamán para que lo instruya.[17] Entre los Ostiacos es en ocasiones el propio padre quien elige a su sucesor entre sus hijos; no se atiene para ello al derecho de primogenitura, sino a la capacidad del candidato. Le trasmite luego la ciencia secreta tradicional. El que no tiene hijos, se la comunica a un amigo o a un discípulo. Pero, de todas suertes, los que están destinados a convertirse en chamanes consagran su juventud a dominar las doctrinas y las técnicas de la profesión.[18]

Dice Sieroszewski [19] que entre los Yakutes el don del chamanismo no es hereditario. Sin embargo, el *ämägät* (signo, espíritu protector) no desaparece después de la muerte del chamán y, por tanto, tiende a encarnar en un miembro de la misma familia. Pripuzov [20] nos procura los siguientes detalles: la persona destinada a convertirse en chamán se vuelve furiosa, luego pierde repentinamente su conciencia, se retrae a los bosques, se alimenta de cortezas de árboles, se arroja al agua y al fuego y se hiere con cuchillos. Entonces su familia recurre a un viejo chamán, que comienza a instruir al joven extraviado acerca de las diversas espe-

cies de espíritus y del modo de llamarlos y dominarlos. Esto no es otra cosa que el principio de la iniciación propiamente dicha que exige después una serie de ceremonias acerca de las cuales volveremos a hablar.

Entre los Tunguses trans-baikalianos, el que desea ser chamán declara que el espíritu de un chamán difunto se le ha aparecido en sueños y le ha ordenado que le suceda. Es de precepto que esta declaración, para que se la considere atendible, vaya acompañada de un desarreglo mental bastante avanzado.[21] Según las creencias de los Tunguses de Turushansk, el que está destinado a convertirse en chamán ve en sus sueños cómo el "diablo" *Khargi* ejecuta los ritos chamánicos. Entonces es cuando él aprende los secretos del oficio.[22] Volveremos a hablar de estos "secretos", porque constituyen el meollo de la iniciación chamánica, la cual se efectúa a veces durante sueños y trances aparentemente morbosos.

Reclutamiento entre los Tunguses

Entre los Manchúes y los Tunguses de Manchuria existen dos clases de "grandes" chamanes (*amba saman*): los que pertenecen al clan y los independientes del mismo.[23] En el primer caso, la transmisión de los dones chamánicos se efectúa habitualmente del abuelo al nieto; porque, ocupado en acudir a las necesidades materiales de su padre, el hijo no puede ser chamán. Entre los Manchúes sí puede serlo el hijo; pero, a falta de hijos, es el nieto quien hereda el don, esto es, los "espíritus" disponibles tras la muerte del chamán. Cuando en la familia de éste no hay quien pueda tomar posesión de esos espíritus, se plantea un serio problema. Entonces se acude a un extraño. En cuanto al chamán independiente, éste no tiene que seguir ninguna regla (Shirokogorov, *op. cit.*, p. 346). Esto es fácil de comprender: sigue su propia vocación.

Shirokogorov describe muchos casos de vocaciones chamánicas. Parece que siempre se trata de una crisis histérica o histeroide, seguida de un período de instrucción, durante el cual el neófito es iniciado por el chamán titular (Shirokogorov, p. 346 *ss.*). En la mayoría de los casos estas crisis se presentan en la madurez. Pero nadie puede convertirse en chamán, sino muchos años después de la primera experiencia (*ibid.*, p. 349), y para serlo es necesario que lo reconozca como tal toda la comunidad y después de haberse sometido a la prueba inicial.[24] Sin ella ningún chamán puede ejercer su función. Muchos renuncian a la profesión para la que se

creyeron destinados si no son reconocidos por el clan como dignos de ser chamanes (*ibid.*, p. 350).

La instrucción desempeña un papel importante, pero sólo interviene después de efectuada la primera experiencia extática. Por ejemplo, entre los Tunguses de la Manchuria el niño es escogido y educado con el propósito de que se convierta en chamán; pero el primer éxtasis es decisivo: si la experiencia no se realiza, el clan renuncia a su candidato (*ibid.*, p. 350). En ocasiones, la conducta del joven elegido decide y precipita la consagración. A lo mejor acontece que éste huye a las montañas y permanece allí siete días o más, alimentándose de animales "capturados por él directamente con sus dientes",[25] y vuelve al poblado donde se presenta sucio, ensangrentado, con la vestidura desgarrada y los cabellos en desorden "como un salvaje".[26] Sólo después de unos diez días el candidato comienza a balbucir palabras incoherentes.[27] Un viejo chamán se dedica entonces a hacerle, con suma precaución, algunas preguntas; el candidato (más exactamente, el "espíritu" que lo posee) se vuelve furioso y, por último, señala, de entre los chamanes, el que deberá ofrecer los sacrificios a los dioses y preparar la ceremonia de iniciación y de consagración (Shirokogorov, p. 351; acerca de la continuación de la ceremonia propiamente dicha, véanse, *infra*, pp. 104 *ss.*).

Reclutamiento entre los Buriatos y los Altaicos

Entre los Buriato-Altares estudiados por Sandschejew, el chamanismo se transmite por línea paterna o materna; pero es también espontáneo. En los dos casos la vocación se manifiesta por sueños, convulsiones, unos y otras provocados por los espíritus de los antepasados (*utcha*). La vocación chamánica es obligatoria: no hay modo de eludirla. Si no existen candidatos convenientes, los espíritus de los antepasados torturan a los niños; éstos lloran cuando duermen, se vuelven nerviosos y soñadores, y a los trece años son consagrados chamanes. El período preparatorio entraña una larga serie de experiencias extáticas, que son a la vez de iniciación: los espíritus de los antepasados aparecen en los sueños y algunas veces llevan al neófito hasta el Infierno. El joven continúa instruyéndose a un tiempo con los chamanes y los ancianos; aprende la genealogía y las tradiciones del clan, la mitología y el vocabulario chamánicos. El instructor se llama el Padre-Chamán. El candidato canta himnos chamánicos durante su éxtasis.[28] Ésta es la señal de que ya se ha establecido el contacto con el más allá.

El chamanismo es generalmente hereditario entre los Buriatos de la Siberia meridional, pero acontece también que se llega a ser chamán a consecuencia de una elección divina o de un accidente. Por ejemplo, los dioses escogen al futuro chamán hiriéndole con el rayo o indicándole su voluntad por medio de piedras caídas del Cielo: [29] alguien bebe casualmente un poco de *tarasun*, encuentra allí una de esas piedras, por lo que se transforma en chamán. Pero también estos chamanes escogidos por los dioses tienen que ser guiados e instruidos por los viejos chamanes (Mikhailowski, p. 86). Es importante el papel del rayo en la designación del futuro chamán; nos indica el origen celeste de los poderes chamánicos. No se trata de un caso aislado, también entre los Soyotes se convierte en chamán el individuo a quien toca el rayo,[30] y el rayo está a veces estampado en el indumento chamánico.

Por lo que se refiere al chamanismo hereditario, las almas de los antepasados-chamanes escogen un joven de la familia; éste se vuelve un hombre ausente y soñador, ama la soledad, tiene visiones proféticas y padece ocasionalmente ataques que lo sumen en la inconsciencia. Los Buriatos suponen que durante ese tiempo su alma es arrebatada por los espíritus y conducida hacia Occidente si está llamado a ser un chamán-blanco y hacia Oriente si está destinado a convertirse en un chamán-negro. (Para la distinción entre estos dos tipos de chamanes, ver más adelante p. 157.) Acogida en el palacio de los dioses, el alma del neófito es instruida por los antepasados-chamanes en los secretos del oficio, las formas y los nombres de los dioses, el culto y los nombres de los espíritus, etc. Únicamente después de esta primera iniciación el alma se reintegra al cuerpo.[31] Ya veremos que la iniciación prosigue aún durante largo tiempo.

Entre los Altaicos el don del chamanismo es generalmente hereditario. Niño todavía, el futuro *Kam* parece enfermizo, solitario, contemplativo, pero es largamente adoctrinado por su padre, que le enseña los cantos y la tradición de la tribu. Cuando en una familia un muchacho es víctima de ataques de epilepsia, los Altaicos creen a cierra ojos que uno de sus antepasados ha sido chamán. Pero también puede llegarse a ser *Kam* por la propia voluntad, aunque un chamán de esta clase está considerado como inferior a los otros.[32]

Entre los Kazakh-Kirghizes, la profesión de *baqça* se transmite por lo común de padre a hijo; por excepción, el padre la transfiere a sus dos hijos. Pero se conserva el recuerdo de una época antigua en que el neófito era escogido directamente por los viejos

chamanes. "En otro tiempo los *baqças* comprometían a ciertos Kazakh-Kirghizes, que a veces eran demasiado jóvenes y por lo común huérfanos, al objeto de iniciarlos en la profesión de *baqça;* sin embargo, para el buen éxito de la empresa era indispensable que los elegidos tuvieran cierta predisposición a las enfermedades nerviosas. Los sujetos destinados al *baqçylyk* se caracterizaban por cambios súbitos de carácter, por pasar rápidamente de la irritación al estado normal y de la melancolía a la agitación." [33]

Trasmisión hereditaria y busca de los poderes chamánicos

Dos conclusiones se desprenden ya de este rápido examen de los hechos siberianos y central-asiáticos:

1) La coexistencia del chamanismo hereditario con un chamanismo otorgado directamente por los dioses y los espíritus.

2) La frecuencia de los fenómenos morbosos que acompañan a la manifestación espontánea o a la trasmisión hereditaria de la vocación chamánica.

Veamos ahora cuál es la situación en otras regiones, fuera ya de Siberia, del Asia central y de las zonas árticas.

No es preciso que nos detengamos mucho en la cuestión de la trasmisión hereditaria o de la vocación espontánea del mago y del hombre-médico. En general, la situación es igual en todas partes, pues coexisten las dos vías de acceso a los poderes mágico-religiosos. Bastará con citar algunos ejemplos.

La profesión de hombre-médico es hereditaria entre los Zulúes y los Bechuanas de África del Sur,[34] entre los Nyimas del Sudán meridional,[35] entre los Negritos y los Jakun de la Península malaya,[36] entre los Batak y otros pueblos de Sumatra,[37] entre los Dayacos,[38] entre los hechiceros de las Nuevas Hébridas [39] y en muchas tribus de las Guayanas y de Amazonas (Shipibo, Cobeno, Macushi, etc.).[40] "Para los Cobeno el chamán, por derecho de sucesión, goza de un poder superior que aquel cuyo título lo debe a su propia iniciativa" (A. Métraux, *op. cit.*, p. 201). Entre las tribus de las Montañas Rocallosas de América del Norte el poder chamánico puede ser también heredado, pero la trasmisión se efectúa siempre a través de una experiencia extática (sueño).[41] Como advierte Park (p. 29), la herencia, tras la muerte del chamán, parece ser más bien la tendencia de uno de los hijos, o de otro miembro de la familia, a adquirir el poder sacándolo de la misma fuente. Señala Marian Smith que entre los Puyallup "el poder propende a quedar en la familia".[42] Se conocen también casos en que el chamán tras-

mite en vida el poder a un hijo suyo (Park, p. 30). La herencia del poder chamánico parece ser la regla entre las tribus de la Meseta (Thompson, Shuswap, Okanagon del Sur, Klallam, Nez Percé, Klamath, Tenino), en Carolina del Norte (Shasta, etc.) y se halla también entre los Hupa, Chimariko, Wintu y los Mono occidentales.[43] La trasmisión de los "espíritus" es siempre la base de esta herencia chamánica, a diferencia del método, más usado en casi todas las tribus norteamericanas, de adquirir esos "espíritus" por medio de una experiencia espontánea (sueño, etc.) o por la busca voluntaria. También, pero raramente, entre los Esquimales es hereditario el chamanismo. Un Iglulik se convierte en chamán después de haber sido herido por una morsa; pero hay que advertir que el tal heredaba en cierto modo la calificación de su madre, que se había convertido en chamana después de que una bola de fuego penetró en su cuerpo.[44]

En muchos pueblos primitivos, que no consideramos de interés enumerar aquí, no es hereditario el oficio de hombre-médico.[45] Esto quiere decir que en todas partes se admite la posibilidad de obtener los poderes mágico-religiosos, ya espontáneamente (enfermedad, sueño, tropiezo fortuito con una fuente de "poder", etc.), ya voluntariamente (busca). Puede observarse que la obtención no hereditaria de los poderes mágico-religiosos ofrece un número casi ilimitado de formas y variantes, que interesan más bien a la historia general de las religiones que a un estudio sistemático del chamanismo, puesto que supone tanto la posibilidad de obtener de una manera espontánea o voluntaria los poderes mágico-religiosos y convertirse, por consiguiente, en chamán, hombre-médico o hechicero, cuanto conseguir tales fuerzas para su propia seguridad o su provecho personal, según se observa aquí y allá dentro del mundo arcaico.

Esta última posibilidad de procurarse las fuerzas mágico-religiosas no entraña una distinción de régimen religioso o social en relación con el resto de la comunidad. El hombre que obtiene, mediante determinadas técnicas elementales, pero tradicionales, un acrecentamiento de sus posibilidades mágico-religiosas para garantizar, por ejemplo, la opulencia de sus cosechas o para defenderse contra el mal de ojo, etc., no trata de cambiar su *status* socio-religioso y convertirse en hombre-médico por el refuerzo mismo de su eficacia para acercarse a lo sagrado. Desea simplemente aumentar sus capacidades vitales y religiosas. En consecuencia, su busca —modesta y limitada— de los poderes mágico-religiosos se coloca entre las conductas más típicas y más elementales del hom

bre ante lo sagrado. Porque, como hemos visto anteriormente, en el hombre primitivo, como en todo ser humano, el deseo de relacionarse con lo sagrado lo contrarresta el temor de verse obligado a renunciar a su condición simplemente humana y a convertirse en un instrumento, más o menos maleable, de una manifestación cualquiera de lo sagrado (dioses, espíritus, antepasados, etc.).[46]

En las páginas siguientes, la busca voluntaria de los poderes mágico-religiosos o la concesión de tales poderes por los dioses y los espíritus nos retendrá únicamente cuando se trate de una adquisición masiva de lo sagrado, llamada a cambiar radicalmente el régimen socio-religioso del interesado que, por este hecho, se convierte en un técnico especializado. Incluso en casos de este género tendremos ocasión de advertir una cierta resistencia contra la "elección divina".

Chamanismo y psicopatología

Examinemos ahora las relaciones que se han creído descubrir entre el chamanismo ártico y siberiano y las enfermedades nerviosas, especialmente las diferentes formas de la histeria ártica. Desde Krivoshapkin (1861, 1865), Bogoraz (1910), Vitashevskij (1911) y Czaplicka (1914), no se ha cesado de evidenciar la fenomenología psicopatológica del chamanismo siberiano.[47] El último partidario de la explicación del chamanismo por la histeria ártica —A. Ohlmarks— se vio incluso obligado a distinguir entre un chamanismo ártico y un chamanismo subártico, de acuerdo con el grado de neuropatía de sus representantes. Este autor supone que el chamanismo fue originariamente un fenómeno exclusivamente ártico, debido en primer término a la influencia del medio cósmico sobre la labilidad nerviosa de los habitantes de las regiones polares. El frío excesivo, las largas noches, la soledad desértica, la falta de vitaminas, etc., influyen, según dicho autor, en la constitución nerviosa de los pueblos árticos, provocando, bien enfermedades mentales (la histeria ártica, el *meryak,* el *menerik,* etc.), bien el trance chamánico. Según esta teoría la única diferencia que distingue a un chamán de un epiléptico, es que este último no puede llegar al trance por su propia voluntad.[48] El éxtasis chamánico es, en la zona ártica, un fenómeno espontáneo y orgánico, y solamente refiriéndose a dicha zona se puede hablar del "gran chamanismo", esto es, de la ceremonia que acaba en un trance cataléptico real, durante el que el alma se supone que abandona el cuerpo y viaja hacia los cielos o los infiernos subterráneos.[49]

En las regiones subárticas, como el chamán no es víctima de la opresión cósmica, no llega a conseguir espontáneamente un trance real, y se ve obligado a provocar un seudo-trance con la ayuda de narcóticos o de simular dramáticamente el "viaje" del alma.[50]

La tesis de la identificación del chamanismo con una enfermedad mental ha sido también sustentada a propósito de otras formas de chamanismo ajenas al chamanismo ártico. Afirmaba G. A. Wilken, hace ya más de sesenta años, que originariamente el chamanismo indonesio no fue otra cosa que una enfermedad real y que sólo muchos años después comenzó a imitarse dramáticamente el trance genuino.[51] Y no se han dejado de señalar las sorprendentes relaciones que parecen existir entre el desequilibrio mental y las diferentes formas de chamanismo sur-asiático y oceánico. Según Loeb, el chamán de Niue es epiléptico o extraordinariamente nervioso, y procede de ciertas familias en las que la inestabilidad nerviosa es hereditaria.[52] Basándose en las descripciones de M. C. Czaplicka, J. Layard ha creído poder descubrir un estrecho parecido entre el chamán siberiano y el *bwili* de Malekula.[53] También son igualmente neurópatas el *sikerei* de Mentawei[54] y el *bomor* de Kelantán.[55] En Samoa los epilépticos se convierten en adivinos. Los Batak de Sumatra y otros pueblos indonesios escogen con preferencia para desempeñar el oficio de magos a personas enfermizas o endebles. Entre los Subanum de Mindanao el mago perfecto es generalmente un neurasténico o, por lo menos, un excéntrico. Lo mismo acontece en otras partes: entre los Sema Maga, el hombre-médico parece a veces un epiléptico; en el archipiélago Andamán a los afectados por la epilepsia se les considera como grandes magos; entre los Lotuko de Uganda los inválidos y los neurópatas son candidatos, por lo común, a la magia (pero tienen que someterse, sin embargo, a una larga iniciación antes de ser calificados en su profesión).[56]

Según el R. P. House, entre los Araucanos de Chile los que se quieren dedicar al chamanismo "son siempre individuos enfermizos, o sensitivos de corazón débil, estómago delicadísimo y propensos a padecer desvanecimientos. Suponen que para ellos es irresistible el llamamiento de la divinidad y que una muerte prematura castigaría inevitablemente su infidelidad o su resistencia".[57] A veces, como entre los Jívaros,[58] el futuro chamán es solamente un ser reservado y taciturno, o, como entre los Selk'nam y los Yámana de la Tierra del Fuego, seres predispuestos a la meditación y al ascetismo.[59] Paul Radin evidencia la estructura epileptoide o histeroide de la mayoría de los hombres-médico que cita

en apoyo de su tesis acerca del origen psicopatológico de los hechiceros y los sacerdotes. Y añade, coincidiendo con Wilken, Layard y Ohlmarks: "Lo que en un principio se debía a unas necesidades psíquicas se convirtió en una fórmula prescrita y mecánica para uso de todos los que deseaban trasmutarse en sacerdotes o establecer un punto de contacto con lo sobrenatural." [60] M. Ohlmarks (*op. cit.*, p. 15) afirma que en ninguna parte del mundo las enfermedades psicomentales son tan intensas y están tan extendidas como en las zonas árticas, y cita lo siguiente del etnólogo ruso Dim. Zelenin: "En el Norte estas psicosis habían cundido mucho más que en otras partes." Pero se han hecho observaciones análogas sobre otros muchos pueblos primitivos, y no se nos alcanza cómo tales observaciones pueden facilitarnos la comprensión de un fenómeno religioso.[61]

Considerado en la perspectiva del *homo religiosus* —que es la única que nos interesa en el presente trabajo— el enfermo mental aparece como un símbolo frustrado, o, mejor aún, como un místico simiesco. Su experiencia está desprovista de contenido religioso, incluso cuando se asemeja aparentemente a una experiencia religiosa, del mismo modo que un acto de autoerotismo consigue el mismo resultado fisiológico que un acto sexual propiamente dicho (la eyaculación), siendo únicamente una imitación simiesca de semejante acto, ya que le falta la presencia concreta de la "pareja". Puede suceder, por otra parte, que la identificación de un individuo neurótico con un individuo "poseído" por los espíritus, identificación que se considera como muy frecuente en el mundo arcaico, no sea en muchos casos sino el resultado de observaciones imperfectas realizadas por los primeros etnólogos. En las tribus sudanesas, estudiadas recientemente por Nadel, está bastante extendida la epilepsia; pero ni ésta, ni ninguna otra enfermedad mental, es considerada por los indígenas como una verdadera posesión.[62] Sea como fuere, la conclusión es obvia: el supuesto origen ártico del chamanismo no procede necesariamente de la labilidad nerviosa de los pueblos que viven demasiado cerca del polo y de las epidemias específicas del Norte, a partir de una cierta latitud. Como hemos visto, análogos fenómenos psicopáticos se dan en las distintas partes del mundo.

No tiene nada de sorprendente que determinadas enfermedades aparezcan casi siempre en relación con la vocación de los hombres-médico. El hombre religioso, como el enfermo, se siente proyectado sobre un nivel vital que le revela los datos fundamentales de la existencia humana, esto es, la soledad, la inseguridad y la

hostilidad del mundo que le rodea. Pero el mago primitivo, el hombre-médico o el chamán no es sólo un enfermo: es, ante todas las cosas, un enfermo que ha conseguido curar, y que se ha curado a sí mismo. Muchas veces, cuando la vocación del chamán o del hombre-médico se manifiesta a través de una enfermedad o de un ataque epiléptico, la iniciación del candidato equivale a una curación.[63] El famoso chamán yakuto Tüsput (esto es, "caído del Cielo") cayó enfermo a los veinte años, rompió a cantar y notó una gran mejoría. Cuando Sieroszewski lo encontró, tenía sesenta años y daba pruebas de una incansable energía. "Si fuera preciso, podría tocar el tambor, danzar y saltar durante toda una noche." Era, además, un hombre que había viajado; incluso había trabajado en las minas de oro de Siberia. Pero sentía la necesidad de dedicarse al chamanismo: enfermaba si dejaba de practicarlo durante mucho tiempo.[64]

Un chamán golde le contaba a Sternberg: "Los viejos dicen que hace algunas generaciones había tres grandes chamanes en mi familia. No se sabe que haya habido chamanes entre mis antepasados más próximos. Mis padres gozaban de una salud perfecta. Tengo cuarenta años; estoy casado y no tengo hijos. Estuve muy bien hasta los veinte años; más tarde, caí enfermo, me dolía el cuerpo y padecía unos espantosos dolores de cabeza. Unos chamanes intentaron curarme y no lo consiguieron. Mejoré cuando empecé yo mismo a dedicarme al chamanismo. Me convertí en chamán hace diez años, pero al principio ejercitaba mis facultades sólo en mí mismo; sólo hace tres años que me dedico a curar al prójimo. La profesión de chamán es sumamente fatigosa." [65]

Sandschejew se tropezó con un Buriato que en su juventud había sido "antichamanista". Pero cayó enfermo y, luego de haber buscado en vano su curación (llegó a trasladarse a Irkutsk para consultar con un buen médico), se consagró al chamanismo. Se curó inmediatamente, y se hizo chamán hasta el fin de sus días.[66] Sternberg señala también que la elección del chamán se manifiesta por una enfermedad bastante grave que coincide generalmente con la madurez sexual. Pero el futuro chamán acaba por curarse con la ayuda de esos espíritus que serán después sus espíritus protectores y auxiliares. Algunas veces éstos son antepasados que desean trasmitirle los espíritus que quedan disponibles. Se trata, en efecto, de una especie de trasmisión hereditaria: en este caso la enfermedad es sólo un signo de la "elección", y es una dolencia pasajera.[67]

Se trata siempre de una curación, de un dominio, de un equilibrio realizados por el ejercicio mismo del chamanismo. Por ejem-

plo, no se debe al hecho de padecer ataques de epilepsia el que un chamán esquimal o indonesio posea su fuerza y su prestigio; sino al hecho de que puede dominar su propia epilepsia. Exteriormente se puede muy bien señalar gran número de semejanzas entre la fenomenología del *meryak* o *menerik* y el trance del chamán siberiano; pero el hecho esencial sigue siendo, sin embargo, la capacidad que posee este último para provocar voluntariamente su "trance epileptoide". Y, lo que es más, los chamanes, tan parecidos, aparentemente, a los epilépticos y a los histéricos, dan prueba de una constitución nerviosa superior a la normal, por cuanto logran concentrarse con una intensidad inaccesible a los profanos, resisten esfuerzos agotadores, dominan sus movimientos extáticos, etcétera.

Según los informes de Bjeljavskij y otros, recogidos por Karjalainen, el chamán vogul posee una inteligencia viva, un cuerpo perfectamente ágil y una energía al parecer sin límites. Por su misma preparación, con miras a su futuro trabajo, el neófito se afana en fortalecer su cuerpo y perfeccionar sus cualidades intelectuales.[68] Un chamán yakuto llamado Mytchyll, al que conoció Sieroszewski, aventajaba, aunque era viejo, durante las sesiones, a los más jóvenes, por la altura de sus saltos y la energía de sus gestos. "Se animaba, chispeaba de ingenio y de inspiración. Se atravesaba con un cuchillo, tragaba palos y devoraba carbones encendidos." (*Du chamanisme d'après les croyances des Yakoutes,* p. 317.) Según los Yakutes, el chamán perfecto "debe ser serio, tener tacto, saber convencer a los que le rodean; sobre todo, no debe parecer nunca presumido, orgulloso, violento. Debe sentirse en él una fuerza interior que no ofenda, pero que tenga conciencia de su poder" (*ibid.,* p. 318). Difícilmente se reconocería en este retrato al epileptoide que uno se imagina de acuerdo con otras descripciones...

Aunque los chamanes llevan a cabo su danza extática en el interior de una *yurte* * atestada de gente, en un espacio sumamente reducido, con vestiduras que llevan más de quince kilos de hierro en anillos y otros muchos objetos, ningún espectador resulta herido.[69] Y el *baqça* de los Kazakh-Kirghizes, durante el trance, aunque "se arroja a un lado y a otro, con los ojos cerrados, coge siempre así todos los objetos que necesita".[70] Esta asombrosa capacidad de dominio, que señorea incluso los movimientos extá-

* *Yurte* no es, para algunos autores (F. Krause, por ejemplo), la tienda que sirve de habitación (temporal), sino "el lugar sobre el cual se eleva" dicha tienda. Ésta (llamada *kibitka* entre los Kirghizes) es de planta circular y está formada por una armazón de madera, cubierta con fieltro. [E.]

ticos, revela una admirable constitución nerviosa. En general el chamán siberiano y nor-asiático no presenta ningún indicio de desintegración mental.[71] Su memoria y su facultad de autodominio son claramente superiores que las de la mayoría. Según Kai Donner (*La Sibérie*, p. 223),[72] "puede sostenerse que entre los Samoyedos, los Ostiacos y otras tribus, el chamán está, por lo común, sano y es, con frecuencia, desde el punto de vista intelectual, muy superior a su medio". Entre los Buriatos los chamanes son los principales custodios de la rica literatura heroica oral.[73] El vocabulario poético de un chamán yakuto abarca 12 000 palabras, mientras que su lenguaje usual —el único que comprende el resto de la comunidad— no pasa de las 4 000 (Chadwick, *Growth of literature*, III, p. 199). Entre los Kazakh-Kirghizes, el *baqça*, "cantor, poeta, músico, adivino, sacerdote y médico, parece ser el custodio de las tradiciones religiosas populares y el conservador de las leyendas seculares". (Castagné, *Magie et exorcisme*, p. 60.)

Análogas observaciones se han hecho a propósito de los chamanes de otras regiones. Según Koch-Grünberg "los chamanes entre los Taulipang son, en general, individuos inteligentes, a veces astutos, pero siempre poseedores de un gran carácter, porque en su formación y el ejercicio de sus funciones necesitan dar pruebas de energía y de dominio de sí mismos".[74] Métraux, al tratar de los chamanes amazónicos dice: "No parece que se haya escogido ninguna anomalía o particularidad física o fisiológica como síntoma de una predisposición especial para el ejercicio del chamanismo." [75]

Entre los Wintu la trasmisión y la perfección del pensamiento especulativo está en manos de los chamanes.[76] El esfuerzo intelectual del profeta-chamán dayaco es enorme y denota una capacidad mental muy superior a la de la colectividad.[77] La misma observación se ha hecho acerca de los chamanes africanos en general (Chadwick, *Poetry and prophecy*, p. 30). En cuanto a las tribus sudanesas estudiadas por Nadel, "no existe ningún chamán que sea en su vida cotidiana un 'anormal', un neurasténico o un paranoico; si lo fuese, se le colocaría entre los locos, no se le respetaría como sacerdote. En fin de cuentas el chamanismo no puede relacionarse con una anormalidad naciente o latente; yo no me acuerdo de un solo chamán cuya histeria profesional haya degenerado en un desorden mental grave".[78]

En Australia, las cosas son aún más claras: los *medicine-men* deben ser perfectamente sanos y normales y lo son en la mayoría de los casos (A. P. Elkin, *Aboriginal Men of High Degree*, Sydney, 1946 (?), pp. 22-25).

Y es preciso también tener en cuenta el hecho de que la iniciación propiamente dicha no exige únicamente una experiencia extática, sino que, como vamos a verlo, lleva aparejada también una instrucción teórica y práctica demasiado complicada para ser accesible a un neurótico. Que estén o que no estén sujetos a ataques reales de epilepsia o de histeria, los chamanes, los hechiceros, los hombres-médico en general, no pueden ser considerados como simples enfermos, porque su experiencia psicopática tiene un contenido teórico. Si se curan a sí mismos y saben curar a los demás, es, entre otras cosas, porque conocen el mecanismo —o, mejor aún, la *teoría*— de la enfermedad.

Todos estos ejemplos explican, de una o de otra manera, la singularización del hombre-médico en el seno de la sociedad. Bien sea escogido por los dioses o los espíritus para ser su portavoz, bien esté predispuesto para semejante función a consecuencia de algunas taras físicas, o bien sea portador de una herencia que equivale a una vocación mágico-religiosa, de cualquier modo el hombre-médico se separa del mundo de los profanos justamente porque se halla en relación más directa con lo sagrado y manipula más eficazmente con sus manifestaciones. Debilidad, enfermedad nerviosa, vocación espontánea o por herencia son otros tantos signos de una "elección". A veces estos signos son físicos (debilidad connatural o adquirida), en otras ocasiones se trata de un accidente, incluso de los más comunes (por ejemplo, caer de un árbol, ser mordido por una serpiente, etc.); pero, habitualmente, como veremos con todo detalle en el capítulo siguiente, la elección se anuncia por medio de un accidente insólito: rayo, aparición, sueño, etcétera.

Nos interesa insistir en esta noción de singularización por medio de una experiencia insólita y anormal. Porque es preciso considerar que la singularización como tal surge de la dialéctica misma de lo sagrado. En efecto, las hierofanías más elementales no son otra cosa que una separación radical, de valor ontológico, entre un objeto cualquiera y la zona cósmica circundante: tal piedra, tal árbol o tal lugar, por el hecho mismo de que se *revelan como sagrados*, por haber sido, en cierto modo, "escogidos" como receptáculo de una manifestación de lo sagrado, se separan ontológicamente de las otras piedras, de los otros árboles y de los otros lugares, y se sitúan en un plano diferente, sobrenatural. Ya hemos analizado en otra parte (*Traité d'histoire des religions, passim*) las estructuras y la dialéctica de las hierofanías y de las kratofanías; en una palabra, las manifestaciones de lo sagrado mágico-religioso.

Lo que importa observar ahora es la simetría que existe entre la singularización de los objetos, seres y signos sagrados, y la singularización por elección, "escogiendo" entre los que experimentan lo sagrado con una intensidad distinta que el resto de la comunidad y que encarnan, en cierto modo, lo sagrado, puesto que lo viven abundantemente, o, más bien, "son vividos" por la "forma" religiosa que los escogió (dioses, espíritus, antepasados, etc.). Estos pocos detalles preliminares mostrarán su verdadero alcance cuando hayamos estudiado los métodos de preparación y las técnicas de iniciación de los futuros chamanes.

II. ENFERMEDADES Y SUEÑOS INICIÁTICOS

Enfermedad-iniciación

Las enfermedades, los sueños y los éxtasis más o menos patológicos son, como hemos visto, otros tantos medios de acceso a la condición de chamán. En ocasiones estas singulares experiencias no significan otra cosa que una "elección" venida de lo alto y no hacen más que preparar al candidato para nuevas revelaciones. Pero, casi siempre, las enfermedades, los sueños y los éxtasis constituyen por sí mismos una iniciación; esto es, consiguen transformar al hombre profano de antes de la "elección" en un técnico de lo sagrado.[1] Desde luego, esta experiencia de orden extático está siempre y en todas partes seguida por una instrucción teórica y práctica que procuran los viejos maestros; pero no es por eso menos decisiva, porque es ella la que modifica radicalmente el *status* religioso de la persona "escogida".

Veremos a continuación que todas las experiencias extáticas que deciden acerca de la vocación del futuro chamán asumen el esquema tradicional de una ceremonia de iniciación: sufrimiento, muerte y resurrección. Desde este punto de vista, nada nos importa cuál sea la "enfermedad-vocación" que desempeña el papel de una iniciación; porque los sufrimientos que provoca corresponden a las torturas iniciáticas; el aislamiento psíquico de un "enfermo escogido" es el paralelo del aislamiento y de la soledad rituales de las ceremonias iniciáticas, la inminencia de la muerte conocida por el enfermo (agonía, inconsciencia, etc.) evoca la muerte simbólica adoptada en todas las ceremonias de iniciación. Los ejemplos que siguen mostrarán hasta qué punto llega la comparación enfermedad-iniciación. Algunos sufrimientos físicos hallarán su traducción precisa en los términos de una muerte (simbólica) iniciática: por ejemplo, el descuartizamiento del cuerpo del candidato (enfermo), experiencia extática que puede producirse ya gracias a los sufrimientos de la "enfermedad-vocación", ya mediante ciertas ceremonias rituales, o ya, en fin, por medio de sueños.

En cuanto al contenido de estas experiencias extáticas iniciales, aun siendo bastante rico, admite casi siempre uno o varios de los temas siguientes: descuartizamiento del cuerpo, seguido de una renovación de los órganos internos y de las vísceras; ascensión al Cielo y diálogo con los dioses o los espíritus; descenso a

los Infiernos y conversaciones con los espíritus y las almas de chamanes muertos; diversas relaciones de orden religioso y chamánico (secretos del oficio). Como se ve fácilmente, todos estos temas son iniciáticos. Todos están atestiguados en algunos documentos; en otros sólo se mencionan uno o dos (descuartizamiento del cuerpo, ascensión al Cielo). Por otra parte, es posible que la falta de ciertos temas iniciáticos se deba, por lo menos en parte, a nuestra deficiente información, ya que los primeros etnólogos se contentaban generalmente con informes que eran harto sumarios.

Sea como fuere, la presencia o la ausencia de estos temas indica también una determinada orientación religiosa de las técnicas chamánicas aferentes. Existe, sin duda alguna, una diferencia entre la iniciación chamánica "celeste" y la que se podría llamar, con ciertas reservas, "infernal". El papel que desempeña un Ser Supremo y celeste en la concesión del trance extático, o al contrario, la importancia concedida a los espíritus de los chamanes muertos o a los "demonios", señalan orientaciones divergentes. Es probable que estas diferencias se deban a concepciones religiosas distintas e incluso opuestas. En todo caso entrañan una larga evolución y ciertamente una historia que, dado el estado actual de las investigaciones, sólo puede esbozarse de una manera hipotética y provisional. Por el momento no vamos a ocuparnos en la historia de estos tipos de iniciación. Y, para no complicar la exposición, presentaremos separadamente cada uno de los grandes temas místico-rituales: descuartizamiento del cuerpo del candidato, ascensión al Cielo y descenso a los Infiernos. Pero es necesario no perder nunca de vista que esta separación sólo excepcionalmente corresponde a la realidad; que, como veremos muy pronto en los chamanes siberianos, los tres principales temas iniciáticos coexisten a veces en la experiencia de un mismo individuo y que, en todo caso, se hallan generalmente en el seno de una misma religión. En fin, deberá tenerse en cuenta que estas experiencias extáticas, aun constituyendo la iniciación propiamente dicha, son siempre completadas en un complejo sistema de instrucción tradicional.

Comenzaremos la descripción de la iniciación chamánica estudiando el tipo extático, y esto por dos razones: porque creemos que sea el más antiguo y porque es el más completo, en el sentido de que comprende todos los temas mítico-rituales, enumerados con anterioridad. Inmediatamente después ofreceremos ejemplos de esta misma clase de iniciación en regiones ajenas a la Siberia y al Asia nor-oriental.

Éxtasis y visiones iniciáticos de los chamanes yakutes

En el capítulo precedente hemos citado muchos ejemplos de vocación chamánica manifestada adoptando la forma de una enfermedad. A veces no se trata exactamente de una enfermedad propiamente dicha, sino más bien de un cambio progresivo de conducta. El candidato se trueca en un hombre meditativo, busca la soledad, duerme mucho, parece ausente, tiene sueños proféticos y, a veces, ataques.[2] Todos estos síntomas no son más que el preludio de la nueva vida que espera, sin saberlo, al candidato. Su proceder recuerda, por otra parte, las primeras señales de la vocación mística, que son las mismas en todas las religiones y harto conocidas para que estimemos necesario insistir en ellas.

Pero se dan también "enfermedades", ataques, sueños y alucinaciones que deciden en poco tiempo la carrera de un chamán. No nos importa gran cosa saber si estos éxtasis patógenos se produjeron efectivamente, o si fueron imaginados o, por lo menos, enriquecidos ulteriormente con recuerdos folklóricos para terminar por ser integrados en la mitología chamánica tradicional. Lo esencial nos parece la adhesión de tales experiencias; el hecho de que justifican la vocación y la fuerza mágico-religiosa de un chamán, y que son invocadas como la única convalidación posible de un cambio radical de régimen religioso.

Por ejemplo, Sofron Zateev, chamán entre los Yakutes, afirma que habitualmente el futuro chamán muere y yace tres días en la yurte, sin comer ni beber. Antaño repetíase tres veces la ceremonia durante la cual el candidato era descuartizado. Otro chamán, Petr Ivanov, nos informa más extensamente de esta ceremonia: los miembros del futuro chamán son desgajados y separados con un garfio de hierro; se le mondan los huesos, se le rae la carne, se tiran todos los líquidos de su cuerpo y se le arrancan los ojos de las órbitas. Después de esta operación se juntan y se unen con hierro todos los huesos. Según otro chamán —Timofei Romanov— la ceremonia del descuartizamiento dura de tres a siete días:[3] durante todo este tiempo el neófito permanece casi sin respirar, como un muerto, en un lugar solitario.

El yakuta Gavriil Alekseev afirma que cada chamán tiene un Ave-de-Presa-Madre, que parece un gran pájaro, con el pico de hierro, las garras ganchudas y una larga cola. Este pájaro mítico se muestra sólo dos veces: en el nacimiento espiritual del chamán y en su muerte. Toma su alma, la lleva al Infierno y la deja madurar en la rama de un pinabete. Cuando el alma ha madu-

rado el ave vuelve a la tierra, corta el cuerpo del candidato en pequeños fragmentos y los reparte entre los malos espíritus de las enfermedades y de la muerte. Cada uno de estos espíritus devora el trozo que le entregan, cosa que tiene por objeto conferir al futuro chamán la facultad de curar las enfermedades correspondientes. Los malos espíritus se alejan después de haber devorado todo el cuerpo. El Ave-Madre vuelve a colocar los huesos en su sitio, y el candidato despierta como si saliera de un sueño profundo.

Según otros informes de origen yakuta los malos espíritus transportan el alma del futuro chamán a los Infiernos y allí la encierran en una casa por espacio de tres años (o de un año solamente, cuando se trata de neófitos que serán pequeños chamanes). Allí el chamán sufre su iniciación: los espíritus le cortan la cabeza y la colocan a un lado (porque el candidato debe ver con sus propios ojos cómo lo despedazan), después lo hacen trizas y distribuyen sus pedazos entre los espíritus de las distintas enfermedades. Sólo con esta condición el futuro chamán obtiene el poder de curar. En seguida cubren sus huesos con carnes frescas y, en determinados casos, le procuran también una sangre nueva.[4]

De acuerdo con otra leyenda yakuta, también recogida por Ksenofontov (*Legendy i rasskazy*, pp. 60 *ss.*), los chamanes nacen en el Norte. Allí crece un abeto gigante que tiene nidos en sus ramas. Los grandes chamanes están en las ramas más altas, los medios en las que brotan a la mitad y los más pequeños en las que están en la parte baja del árbol.[5] En opinión de algunos, el Ave-de-Presa-Madre, que tiene cabeza de águila y plumas de hierro, se posa en el Árbol, pone sus huevos y los empolla; el nacimiento de los grandes chamanes requiere tres años de incubación, el de los medios, dos, y un año el de los pequeños. Cuando el alma rompe el cascarón, el Ave-Madre se la lleva, para que la instruya, a una diablesa-chamana, que tiene sólo un ojo, un solo brazo y únicamente un hueso.[6] Ésta arrulla al alma del futuro chamán en una cuna de hierro y la alimenta con sangre cuajada. Luego llegan tres "diablos" negros que le despedazan el cuerpo, le hunden una lanza en la cabeza y arrojan como ofrendas, en distintas direcciones, pedazos de carne. Otros tres "diablos" le cortan la mandíbula y entregan cada uno de sus trozos a cada una de las enfermedades que está llamado a curar. Si acontece que falta uno de los huesos del esqueleto, debe morir un miembro de su familia para remplazarlo. Ocurre en ocasiones que mueren hasta nueve personas emparentadas con él.[7]

De acuerdo con otra noticia, los "diablos" retienen el alma del

candidato hasta que éste se ha asimilado su ciencia. Yace enfermo durante todo ese tiempo. Su alma se trasmuta bien en ave, bien en otro animal, o incluso en hombre. La "fuerza" del candidato se conserva en un nido oculto por el follaje de un árbol, y cuando los chamanes luchan entre sí —adoptando el aspecto de distintos animales— procuran destruir el nido de su adversario (Lehtisalo, *op. cit.,* pp. 29-30).

En todos estos ejemplos tropezamos con el tema central de una ceremonia de iniciación: despedazamiento del cuerpo del neófito y renovación de sus órganos; muerte ritual seguida de resurrección y plenitud mística. Y no olvidemos el motivo del Ave gigante que empolla los chamanes en las ramas del Árbol del Mundo; tiene gran importancia en las mitologías nor-asiáticas y especialmente en la chamánica.

Sueños iniciáticos de los chamanes samoyedos

Según los informadores yurak-samoyedos de Lehtisalo, la iniciación propiamente dicha empieza con el aprendizaje del tamboril; en esta ocasión se consigue ver los espíritus. El chamán Ganykka le contó que, hallándose una vez dispuesto a tocar su tambor, los espíritus descendieron y lo despedazaron, cortándole también las manos. Permaneció siete días y siete noches inconsciente, tendido en el suelo. Durante ese tiempo su alma estaba en el Cielo, paseándose con el Espíritu del Trueno y visitando al dios Mikkulai.[8]

A. A. Popov cuenta lo que transcribimos en seguida, a propósito de un chamán de los Avam-Samoyedos.[9] Enfermo de viruela, éste permaneció inconsciente, casi muerto, durante tres días, y esto hasta tal punto que el último día se disponían a enterrarlo. En ese tiempo sobrevino su iniciación. Recuerda que lo llevaron al centro de un mar. Allí escuchó la Voz de la Enfermedad (esto es, de la viruela) que le decía: "Recibirás de los Señores del Agua el don del chamanismo. Tu nombre de chamán será *huottarie* (Buzo)." En seguida la Enfermedad enturbió el agua del mar. Él llegó a tierra y escaló una montaña. Se topó allí con una mujer desnuda y empezó a mamar en su pecho. La mujer, que era probablemente la Dama del Mar, le dijo: "Eres mi hijo; por eso te dejo que mames en mis pechos. Tropezarás con muchas dificultades y te fatigarás muchísimo." El marido de la Dama del Agua, el Señor del Infierno, le facilitó en seguida dos guías, un armiño y un ratón, para que le condujeran al Infierno. Llegados a un lugar elevadísimo, sus guías le mostraron siete tiendas con los te-

chos desgarrados. Se introdujo en la primera y encontró allí a los habitantes del Infierno y a los hombres de la gran Enfermedad (la viruela). Éstos le arrancaron el corazón y lo echaron en una marmita. En las demás tiendas conoció al Señor de la Locura, a los Señores de todas las enfermedades nerviosas y a los malos chamanes. Así tuvo noticia de las diferentes enfermedades que torturan a los hombres.[10]

Siempre precedido de sus guías, el candidato llegó después al País de las mujeres-chamanas, que le fortalecieron la garganta y la voz.[11] Inmediatamente lo llevaron a las orillas de los Nueve Mares. En medio de uno de ellos se hallaba una isla y en el centro de la isla un tierno álamo blanco se elevaba hasta el Cielo. Era el Árbol del Señor de la Tierra. Cerca de él crecían nueve arbustos, antepasados de todas las plantas del globo. El Árbol estaba rodeado por mares y en cada uno de ellos nadaba una especie de ave con sus polluelos: había allí diversas variedades de patos, un cisne, un gavilán. El candidato recorrió todos esos mares; algunos eran salados, otros tan calientes que no podía acercarse a la costa. Terminado el recorrido, el candidato levantó la cabeza y vio, en la copa del Árbol, hombres[12] de muchas naciones: Samoyedos, Tavgy, Rusos, Dolganes, Yakutes y Tunguses. Oyó decir: "Se ha decidido que tengas un tamboril (esto es, el palo de un tambor) hecho con las ramas de este Árbol."[13] Empezó a volar con las aves de los mares. Como se alejaba de la costa, el Señor del Árbol le gritó: "Mi rama acaba de caer; tómala y hazte con ella un tambor, que te durará mientras vivas." Esta rama estaba subdividida en otras tres y el Señor del Árbol le mandó que se hiciera tres tambores, que debían ser custodiados por tres mujeres; cada uno de estos tambores le serviría para una ceremonia especial: uno para dedicarse a cuidar de las recién paridas, el segundo para curar a los enfermos y el último para localizar a los hombres perdidos en la nieve.

El Señor del Árbol dio también ramas a todos los hombres que estaban en la copa del mismo. Pero saliendo de éste con figura humana hasta la altura del pecho, añadió: "Sólo una rama no se la doy a los chamanes, porque la conservo para los demás hombres. Se podrán construir viviendas con esta rama y podrán asimismo utilizarla para las demás necesidades. Yo soy el Árbol que da la vida a todos los humanos." Cogiendo fuertemente la rama, el candidato se disponía a volar de nuevo cuando oyó otra vez una voz humana que le reveló las virtudes medicinales de las siete plantas y le dio determinadas instrucciones relativas al arte del

chamanismo. Pero, añadió la voz, tendría que casarse con tres mujeres (cosa que hizo, por otra parte, ya que contrajo matrimonio con tres huérfanas a las que había curado de la viruela).

En seguida llegó cerca de un mar sin fin, y allí encontró árboles y siete piedras. Estas últimas le hablaron una tras otra. La primera tenía unos dientes como los del oso y una cavidad en forma de canasta, y le dijo que era la piedra-presa de la Tierra: que tenía sujetos con su peso los campos para que no se los llevara el viento. La segunda servía para fundir el hierro. Permaneció siete días junto a esas piedras y aprendió así en qué pueden ser útiles a los humanos.

Los dos guías, el ratón y el armiño, lo condujeron después a una montaña alta y redondeada. Vio ante él una abertura y penetró en una caverna muy iluminada, cubierta de espejos, en la que se distinguía algo que parecía una hoguera. Vio a dos mujeres desnudas, pero cubiertas de pelos, como renos.[14] Observó después que no ardía ninguna hoguera, sino que la luz entraba de lo alto por una abertura. Una de las mujeres le anunció que estaba preñada y que pariría dos renos: uno sería el animal de los sacrificios[15] de los Dolganes y de los Evenkes, y el otro el de los Tavgy. Le entregó un pelo, que sería para él precioso cuando fuera llamado a ejercer su oficio en relación con los renos. La otra mujer también pariría dos renos, símbolos de los animales que ayudan al hombre en todos sus trabajos y que les sirven de alimento. La caverna tenía dos entradas, una al norte y otra al sur; por cada una de ellas las mujeres enviaron un reno para que sirviesen a los hombres del bosque (Dolganes y Evenkes). La segunda mujer le dio, asimismo, un pelo; cuando este chamán ejerce su oficio se dirige, en espíritu, hacia esa caverna.

En seguida el candidato llegó a un desierto, y distinguió muy a lo lejos una montaña. Después de tres días de camino, llegó, entró por una abertura, y se encontró con un hombre desnudo que trabajaba con un fuelle. Al fuego había una caldera "tan grande como la mitad de la Tierra". El hombre desnudo lo vio y lo agarró con unas enormes tenazas. El novicio apenas tuvo tiempo de pensar "¡Soy muerto!" El hombre le cortó la cabeza, le descuartizó el cuerpo y todo lo echó en la caldera. Estuvo cociéndolo durante tres años. Había allí tres yunques y el hombre desnudo forjó su cabeza en el tercero, que es donde se forjaban los mejores chamanes. Echó en seguida la cabeza en una de las tres marmitas que allí estaban, y que contenía el agua más fría. Le reveló entonces que, llamado a cuidar a alguien, si el agua estaba demasiado

caliente era inútil practicar el chamanismo, porque el caso estaba perdido sin remedio; si el agua estaba tibia, el hombre se hallaba enfermo, pero sanaría. El agua fría es característica de un hombre sano.

El herrero sacó luego del agua sus huesos, que flotaban en un río, los reunió y los cubrió de carne. Después de contarlos, le reveló que tenía tres huesos de más, y que, por lo tanto, debería procurarse tres hábitos de chamán. Le forjó la cabeza y le enseñó cómo podían leerse las letras que tenía dentro. Después le cambió los ojos; por eso cuando él practica el chamanismo no ve con sus ojos carnales, sino con aquellos ojos místicos. Le perforó los oídos, y le hizo así capaz de comprender el lenguaje de las plantas. En seguida el candidato se encontró en la cima de una montaña y, por último, despertó en la yurte, junto a los suyos. Ahora él puede cantar y consagrarse al chamanismo, indefinidamente, sin cansarse nunca.[16]

Hemos transcrito este relato por su pasmosa riqueza mitológica y religiosa. Si se hubiesen recogido con el mismo rigor las confesiones de otros chamanes siberianos, es harto probable que no nos hubiésemos visto nunca reducidos a admitir sólo la fórmula habitual: el candidato permanece inconsciente durante unos días, sueña que es descuartizado por los espíritus y que éstos le llevan al Cielo, etc. Se ve que tras el éxtasis iniciático aparecen determinados temas ejemplares: el novicio encuentra muchas figuras divinas (la Dama de las Aguas, el Señor de los Infiernos, la Dama de los Animales), antes de ser conducido por sus guías-animales al Centro del Mundo, en la cima de la Montaña Cósmica, donde están el Árbol del Mundo y el Señor Universal; recibe del Árbol Cósmico y de parte del propio Señor, madera para construirse un tambor; unos seres semi-demoníacos le revelan la condición y el tratamiento de todas las enfermedades, y, por último, otros seres demoníacos le cortan el cuerpo en pedazos que ponen a cocer y sustituyen algunos de sus órganos por otros mejores.

Cada uno de los elementos del relato iniciático es coherente y encaja en un sistema simbólico o ritual perfectamente conocido por la historia de las religiones. Volveremos a hablar de cada uno de ellos. El conjunto constituye una variante bien organizada del tema universal de la muerte y la resurrección mística del candidato por medio de un descendimiento a los Infiernos y una ascensión al Cielo.

La iniciación entre los Tunguses, los Buriatos, etc.

El mismo esquema iniciático se halla también en otros pueblos siberianos. El chamán tungús Iván Colko asegura que un futuro chamán debe estar enfermo, tener el cuerpo descuartizado y que los malos espíritus (*saargi*) hayan bebido su sangre. Estos malos espíritus —que son, en realidad, las almas de los chamanes muertos— echan su cabeza en una caldera, donde la forjan con otras piezas metálicas que después serán parte de su vestidura ritual.[17] Otro chamán tungús cuenta que él estuvo enfermo un año. Durante ese tiempo cantaba para aliviar su dolencia. Entonces, sus antepasados-chamanes se llegaron a él y lo iniciaron: lo acribillaron con flechas hasta que perdió el conocimiento y rodó por tierra; le cortaron la carne, le arrancaron los huesos y los contaron: si le hubiera faltado alguno, no hubiera podido ser chamán. Durante esta operación —que duró todo el verano— estuvo sin comer ni beber (Ksenofontov, p. 103, *Schamanengeschichten,* p. 208).

Aunque los Buriatos posean ceremonias públicas de consagración chamánica muy complejas, conocen también las "enfermedades-sueños" de carácter iniciático. Ksenofontov nos procura las experiencias de Michail Stepanov: éste dice que, antes de convertirse en chamán, el candidato debe estar enfermo durante mucho tiempo; entonces, las almas de los antepasados-chamanes rodean al candidato y lo torturan, lo golpean, le cortan el cuerpo con un cuchillo, etc. El futuro chamán permanece inanimado durante la operación: su rostro y sus manos están azules; su corazón apenas late (Ksenofontov, *Legendy i rasskazy,* p. 101, *Schamanengeschichten,* p. 208).

Según Bulagat Buchatcheev, también chamán buriato, los espíritus de los antepasados llevan el alma del candidato ante la "Asamblea de los Saaitans", en el Cielo, y allí se le instruye. Tras la iniciación, la cuecen para enseñarle el arte del chamanismo. Durante esta tortura iniciática el chamán permanece como muerto siete días y siete noches. En esta ocasión, sus parientes (salvo las mujeres) lo rodean y le cantan: "¡Nuestro chamán resucita y va a ayudarnos!" Ningún extraño puede tocar su cuerpo, mientras éste está despedazado y puesto al fuego por los antepasados (*ibid.,* p. 101, *Schamanengeschichten,* pp. 209-10).

Idénticas experiencias se encuentran en todas partes.[18] Una mujer teleute se convirtió en chamana luego de haber contemplado, en una visión, cómo unos hombres desconocidos le cortaban el cuerpo en trozos y los cocían en una marmita.[19] Según las tradi-

ciones de los chamanes altaicos, los espíritus de los antepasados les devoran el cuerpo, les beben la sangre, les abren el vientre, etc.[20] El *baqça* kirghiz-kazakh afirma: "Tengo en el cielo cinco espíritus, que me cortan con cuarenta cuchillos, me hieren con cuarenta clavos, etc." [21]

La experiencia extática del despedazamiento del cuerpo seguido de una renovación de los órganos es también conocida por los Esquimales. Hablan de un animal (oso, caballo de mar, morsa, etc.) que hiere al candidato, lo despedaza o lo devora; después crece una carne nueva alrededor de sus huesos (Lehtisalo, páginas 20 *ss.*). A veces el animal que lo tortura es, con el tiempo, el espíritu auxiliar del futuro chamán (*ibid.*, pp. 21-2). Por lo común, estos casos de vocación espontánea se manifiestan, si no por una enfermedad, al menos por un accidente singular (lucha con un animal marino, caída en el hielo, etc.) que hiere gravemente al futuro chamán. Pero casi todos los chamanes esquimales buscan por sí mismos la iniciación extática y en el curso de la misma sufren un sinnúmero de pruebas, en ocasiones análogas al despedazamiento del chamán siberiano y central-asiático. En ese caso se trata de una experiencia mística de muerte y resurrección, provocada por la contemplación de su propio esqueleto, y acerca de la cual hablaremos en seguida. Por el momento, citemos algunas experiencias iniciáticas paralelas de las explicadas en los documentos que acabamos de examinar.

La iniciación de los magos australianos

Los primeros observadores han testimoniado hace mucho tiempo que ciertas iniciaciones de los hombres-médico australianos asumen la muerte ritual y la renovación de los órganos del candidato, acción que llevan a término, bien los espíritus, bien las almas de los muertos. Así el coronel Collins (que publicó sus impresiones en 1798) cuenta que en las tribus de Port Jackson se venía a parar en hombre-médico si se dormía sobre una tumba. "El espíritu del muerto acudía, lo agarraba por el cuello, lo abría en canal, le quitaba las vísceras, se las cambiaba, y la herida cicatrizaba por sí misma." [22]

Estudios recientes han confirmado y completado estas afirmaciones. De acuerdo con los informes de Howitt, los Wotjoballuk creen que quien consagra al hombre-médico es un ser sobrenatural, llamado Ngatje: éste le abre el vientre y le incrusta en él los cristales de roca que contienen el poder mágico.[23] Para hacer un

hombre-médico, los Euahlayi proceden del siguiente modo: llevan al joven elegido hasta un cementerio y le dejan allí, atado, durante muchas noches. Cuando éste queda solo aparece un gran número de animales que tocan y lamen al neófito. Llega luego un hombre con un palo, se lo hunde en la cabeza y le coloca en la herida una piedra mágica del tamaño de un limón. Entonces acuden los espíritus, que entonan canciones mágicas e iniciáticas para instruirle de ese modo en el arte de curar.[24]

Entre los autóctonos de Warburton Ranges (Australia occidental) la iniciación se efectúa de la siguiente manera: el aspirante entra en una caverna y dos héroes totémicos (el gato salvaje y el emuo) lo matan, lo abren en canal y le sacan los órganos, que remplazan por sustancias mágicas. Le quitan también un omoplato y una tibia, que los ponen a secar, y, antes de volver a colocárselos, los rellenan con las mismas sustancias. Durante esta prueba el aspirante es vigilado por su maestro iniciador, que mantiene encendido el fuego y observa sus experiencias extáticas.[25]

Los Arunta conocen tres métodos para hacer hombres-médico:

1º) por los *Iruntarinia,* o "espíritus";
2º) por los *Eruncha* (esto es, los espíritus de los hombres *Eruncha* de los tiempos míticos Alchera), y
3º) por medio de otros hombres-médico.

En el primer caso, el candidato se acerca a la entrada de una caverna y se duerme. Entonces llega un *Iruntarinia,* el cual "le arroja una lanza invisible, que le corta la nuca, le atraviesa la lengua haciéndole una ancha herida, y le sale por la boca". La lengua del candidato queda perforada; fácilmente se puede meter en el orificio el dedo meñique. Una segunda lanza le corta la cabeza, y la víctima sucumbe. El *Iruntarinia* lleva el cadáver al interior de la caverna, que se dice es muy profunda y donde se supone que los *Iruntarinia* viven en una claridad continua y junto a unas fuentes de aguas fresquísimas (en efecto, se trata del paraíso de los Arunta). En la caverna, el espíritu le arranca los órganos internos y le pone, en su lugar, otros nuevos. El candidato resucita, pero durante algún tiempo parece que está loco. Los espíritus *Iruntarinia* —invisibles para los que no son hombres-médico— lo llevan luego a su aldea. Las reglas de etiqueta le prohíben ejercer su oficio antes de que transcurra un año: si en ese tiempo cicatriza la perforación de la lengua, el candidato renuncia, porque sus virtudes mágicas parecen haber desaparecido. Durante este período aprende de otros hombres-médico los secretos del oficio, en especial cómo

utilizar los pedazos de cuarzo (*atnongara*),[26] que los *Iruntarinia* le incrustaron en el cuerpo.[27]

El segundo modo de hacer un hombre-médico es análogo al primero, con la diferencia de que los *Eruncha,* en vez de llevar al candidato a una caverna, lo arrastran con ellos debajo de la Tierra. En fin, el tercer método exige un largo ritual en un lugar desierto, donde el candidato debe sufrir, en silencio, la operación que le hacen dos viejos hombres-médico: éstos le frotan el cuerpo con cristales de roca hasta que le arrancan la piel, le clavan cristales en el cuero cabelludo, le hacen un orificio bajo una uña de la mano derecha y le practican una incisión en la lengua. Por último, le trazan en la frente un dibujo llamado *erunchilda,* "la mano del diablo" (*Eruncha* es el espíritu malo de los Arunta). En el cuerpo le han hecho otro dibujo, en cuyo centro hay una línea negra que representa al *Eruncha* y unas líneas alrededor, que parecen simbolizar los cristales mágicos que lleva en su cuerpo. Tras esta iniciación, el candidato queda sometido a un régimen especial que lleva anejo un sinnúmero de tabúes.[28]

Un célebre mago, de la tribu de los Unmatjera, llamado Ilpailurkna, contó a Spencer y a Gillen que "cuando él se hizo hombre-médico, un viejísimo curandero se llegó a él un día y le lanzó algunas piedras *atnongara* [29] con una especie de arco. Algunas de esas piedras le dieron en el pecho, otras le atravesaron la cabeza de oreja a oreja y lo mataron. Luego, el anciano le quitó todos los órganos internos —el intestino, el hígado, el corazón y los pulmones— y lo dejó tendido toda la noche en el suelo. Volvió al día siguiente, lo miró y, después de colocar otras piedras *atnongara* dentro de su cuerpo, en sus brazos y en sus piernas, lo cubrió de hojas; en seguida cantó encima de su cuerpo hasta que éste quedó inflado. Le proporcionó entonces órganos nuevos, colocó en él otras muchas piedras *atnongara,* y lo golpeó en la cabeza; esto lo reanimó y lo puso en pie. Entonces el anciano hombre-médico le hizo beber agua y comer carne; ésta tenía piedras *atnongara.* Cuando despertó no sabía dónde estaba. '¡Creo que me he perdido!', exclamó. Pero, mirando en torno, vio a su lado al anciano, que le dijo: 'No, no te has perdido; te maté hace mucho tiempo.' Ilpailurkna había olvidado todo lo referente a él y a su vida pasada. El viejo lo llevó después al campo y le mostró a su mujer, su *lubra:* se había olvidado completamente de ella. Su curioso retorno y su extraña conducta hicieron comprender inmediatamente a los indígenas que se había convertido en *medicine-man*".[30]

Entre los Warramunga la iniciación se lleva a cabo por medio de los espíritus *puntidir,* que equivalen a los *Iruntarinia* de los Arunta. Un hombre-médico contó a Spencer y a Gillen que lo habían perseguido durante dos días dos espíritus que le dijeron que eran "su padre y su hermano". La segunda noche estos espíritus se acercaron de nuevo a su lecho, y le dieron muerte. "Mientras yacía allí muerto, le abrieron el cuerpo y le arrancaron los órganos, que sustituyeron, sin embargo, con otros nuevos. Por último, pusieron en su cuerpo una culebrita que le confirió el poder de *medicine-man.*" (*Northern tribes,* p. 484.)

Una experiencia análoga se produce en la segunda iniciación de los Warramunga, la cual es aún más misteriosa (*ibid.,* p. 485). Los candidatos tienen que caminar o permanecer de pie hasta que se desplomen extenuados e inconscientes. "Entonces abren sus ijares y, como de costumbre, les quitan sus órganos internos y los sustituyen por otros nuevos." Se les introduce en la cabeza una serpiente y se les perfora la nariz con un objeto mágico (*kupitja*) que les servirá después para cuidar a los enfermos. Tales objetos fueron hechos en los tiempos místicos *Alcheringa* por ciertas serpientes poderosísimas (*ibid.,* p. 486).

Entre los Binbinga los hombres-médico parece que son consagrados por los espíritus Mundadji y Munkaninji (padre e hijo). El mago Kurkutji cuenta cómo, al entrar un día en una caverna, encontró al viejo Mundadji, que lo cogió por el cuello y lo mató. "Mundadji le abrió el cuerpo a la altura del talle, le quitó los órganos internos y, depositando los suyos propios en el cuerpo de Kurkutji, añadió a los mismos un cierto número de piedras sagradas. Cuando todo esto acabó, Munkaninji, el espíritu más joven, se acercó a él y le devolvió la vida; le hizo saber que era ya un hombre-médico y le enseñó cómo se arrancan los huesos y la manera de liberar a los hombres víctimas de la mala suerte. Después de hacerlo subir hasta el Cielo, lo trajo a la Tierra, a su campo, donde los indígenas lo lloraban creyéndolo muerto. Permaneció mucho tiempo dominado por el sopor, pero, poco a poco, volvió en sí; entonces los indígenas comprendieron que se había convertido en hombre-médico. Cuando efectúa una operación mágica, diríase que el espíritu de Munkaninji está a un lado para vigilarlo, sin ser visto, naturalmente, por el vulgo. Cuando arranca un hueso —operación que se realiza, por lo común, al amparo de la noche— Kurkutji empieza por chupar intensamente en el estómago del paciente quitándole así una determinada cantidad de sangre. Después hace pases por encima de su cuerpo, le pega

con los puños y con un martillo y chupa hasta que el hueso sale, luego lo tira inmediatamente, antes de que los asistentes puedan advertirlo, hacia el sitio donde Munkaninji está sentado, vigilándolo tranquilamente. Entonces Kurkutji cuenta a los indígenas que tiene que ir a pedir permiso a Munkaninji para enseñar el hueso; y, luego de haberlo obtenido, se dirige al lugar donde probablemente lo dejó anticipadamente, y vuelve con él" (*ibid.*, pp. 487-8).

La técnica es casi idéntica en la tribu de los Mara. El que desea ser hombre-médico enciende una hoguera y quema grasa; así atrae a dos espíritus, *Minungarra*. Éstos se aproximan y animan al candidato, asegurándole que no lo matarán del todo. "En primer término, lo dejan insensible y, como de costumbre, le hacen una cortadura en el cuerpo y le quitan los órganos, que le cambian por los de uno de los espíritus. Después le devuelven la vida, le dicen que él es ahora hombre-médico, le enseñan cómo se extraen los huesos a los pacientes o cómo se libra a los hombres de los sortilegios, y luego lo llevan al Cielo. Por último, lo hacen bajar y lo dejan en el campo, donde le encuentran los amigos que lo lloraban... Entre los poderes que posee un hombre-médico de la tribu mara figura el de poder escalar, con la ayuda de una cuerda, invisible para el común de los mortales, el Cielo, donde puede conversar con los espíritus siderales" (*ibid.*, p. 488; sobre otros aspectos de la iniciación de los *medicine-men* australianos, ver más adelante, p. 120 *ss.*).

Paralelos entre Australia y América del Sur

Como acabamos de ver, es bastante estrecha la analogía entre las iniciaciones de los chamanes siberianos y las de los hombres-médico de Australia. Tanto en uno como en otro caso, el candidato sufre, de manos de unos seres semi-divinos o de los antepasados, una operación que abarca el despedazamiento del cuerpo y la renovación de los órganos internos y de los huesos. En ambos casos, esta operación se efectúa en un "infierno" o lleva aparejado un descenso a los Infiernos. En lo que respecta a los trozos de cuarzo u otros objetos mágicos que se supone que los espíritus introducen en el cuerpo del candidato australiano,[31] es práctica que tiene mínima importancia en Siberia. En efecto y como hemos visto, sólo raramente se alude a pedazos de hierro y otros objetos que se ponen a fundir en la misma caldera donde se han echado los huesos y la carne del futuro chamán. Hay otra diferencia que

separa a Australia de Siberia: en ésta, la mayor parte de los chamanes son "elegidos" por los espíritus y los dioses, mientras que en Australia parece que la carrera de los hombres-médico obedece tan pronto a una busca voluntaria por parte del candidato, como responde otras veces a una "elección" espontánea hecha por los espíritus y los seres divinos.

Por otro lado, importa añadir que los métodos iniciáticos de los magos australianos no se limitan a los tipos que hemos citado. Aunque el elemento importante de una iniciación parece ser el despedazamiento del cuerpo y la sustitución de los órganos internos, existen aún otros medios de consagrar a un hombre-médico, y, en primer término, la experiencia extática de una ascensión al Cielo, seguida de una instrucción por parte de los seres celestes. En ocasiones, la iniciación entraña a la vez el descuartizamiento del candidato y su ascensión al Cielo (acabamos de ver que así acontece entre los Binbinga y los Mara). En otras partes, la iniciación se perfecciona durante el curso de un descenso místico a los Infiernos. Todos estos tipos de iniciación los encontramos igualmente entre los chamanes siberianos y central-asiáticos. Semejante simetría entre dos grupos de técnicas místicas, que pertenecen a dos pueblos arcaicos tan distantes en el espacio, no deja de influir respecto al lugar que debe concederse al chamanismo en la historia general de las religiones.

De cualquier manera, esta analogía entre Australia y Siberia confirma claramente la autenticidad y la antigüedad de los ritos chamánicos de iniciación. La importancia de la caverna en la iniciación del hombre-médico australiano refuerza aún más la hipótesis acerca de esa antigüedad. Parece ser que fue muy importante el papel que desempeñó la caverna en las religiones paleolíticas.[32] Por otra parte, la caverna y el laberinto siguen llenando una función de primer orden en los ritos de iniciación de otras culturas arcaicas (como, por ejemplo, en Malekula); los dos son, en efecto, símbolos concretos del tránsito hacia el otro mundo, de un descenso a los Infiernos. Según los primeros informes obtenidos acerca de los chamanes araucanos de Chile, éstos efectúan su iniciación en cavernas por lo común adornadas con cabezas de animales.[33]

Entre los Esquimales de Smith Sound el aspirante debe acercarse, de noche, a un roquedal cavernoso y caminar, en línea recta, en la oscuridad. Si está predestinado a ser chamán entrará directamente en una caverna; si no, topará con una roca. Tan pronto como penetra, la caverna se cierra tras él y no vuelve a

abrirse hasta mucho tiempo después. El candidato debe aprovechar esta reapertura y salir inmediatamente; de no hacerlo, corre el riesgo de quedar encerrado para siempre en el roquedal.[34] También en la iniciación de los chamanes norteamericanos desempeñan las cavernas un papel importante: en ellas tienen los aspirantes sus sueños y encuentran a sus espíritus auxiliares.[35]

Por otro lado, importa señalar desde ahora los paralelos que se hallan en otros sitios respecto a la creencia en la introducción de cristales de roca en el cuerpo del candidato, acto que efectúan los espíritus y los iniciadores. Se encuentra esta creencia entre los Semang de Malaca.[36] Pero es una de las características más notorias del chamanismo suramericano. "El chamán cobeno introduce en la cabeza del novicio cristales de roca que le roen el cerebro y los ojos para sustituir esos órganos y convertirse en su 'fuerza'." [37] En otras partes los cristales de roca simbolizan los espíritus auxiliares del chamán (Métraux, *ibid.*, p. 210). En general, para los chamanes de la América del Sur tropical, la fuerza mágica se condensa en una sustancia invisible que los maestros pasan a los novicios, en ocasiones de boca a boca (*ibid.*, p. 214). "No hay diferencia de naturaleza entre la sustancia mágica, masa invisible pero tangible, y las flechas, espinas y cristales de roca de que el chamán está repleto. Todos esos objetos materializan la fuerza del chamán que, en un gran número de tribus, es concebida en la forma más vaga y un tanto abstracta, de sustancia mágica" (*ibid.*, p. 215; cf. Webster, *Magic*, pp. 20 *ss.*).

Es importante este trazo arcaico que enlaza el chamanismo suramericano con la magia australiana. Veremos en seguida que no se trata de un caso aislado.[38]

Despedazamiento iniciático en América del Norte, América del Sur, África e Indonesia

En efecto, tanto la vocación espontánea como la busca iniciática implican, igual en América del Sur que en Australia o en Siberia, ya una enfermedad misteriosa, ya un ritual más o menos simbólico de muerte mística, sugerida en ocasiones por un descuartizamiento del cuerpo y una renovación de sus órganos.

Entre los Araucanos se manifiesta generalmente la elección por medio de una enfermedad repentina: el joven o la joven cae "como muerto" y, cuando recupera sus fuerzas, declara que será *machi*.[39] La hija de unos pescadores le contó al P. Housse: "Recogía conchas entre unos arrecifes cuando sentí algo como un golpe en el

pecho y oí una voz que me dijo muy claramente: '¡Hazte *machi*! ¡Mi voluntad es ésa!' Al mismo tiempo, unos violentos dolores en las entrañas me hicieron perder el conocimiento. Era, evidentemente, el *Ngenechen,* el dominador de los hombres, que había descendido a mí." (Métraux, *Le shamanisme araucan,* p. 316.)

En general, como advierte exactamente Métraux, la muerte simbólica del chamán está sugerida por los prolongados desvanecimientos y por el sueño letárgico del candidato.[40] Los neófitos yámanas de la Tierra del Fuego se frotan el rostro hasta que aparece una segunda, e incluso una tercera piel, "la piel nueva", únicamente visible para los iniciados.[41] Entre los Bakairi, los Tupí-Imba y los Caribes están formalmente reconocidas la muerte (por medio de la esencia del tabaco) y la resurrección del aspirante.[42] Durante la fiesta de consagración del chamán araucano, los maestros y los neófitos andan descalzos sobre el fuego sin quemarse y sin que se prendan sus vestiduras. Se les veía también arrancarse la nariz o los ojos. "El iniciador hacía creer a los profanos que se arrancaba la lengua y los ojos para cambiarlos por los del iniciado. Se atravesaba también con una varita que, entrando por el vientre, le salía por el espinazo sin efusión de sangre ni dolor (Rosales, *Historia general del Reyno de Chile,* T. I, p. 168). Los chamanes tobas reciben en pleno pecho una varita que les perfora como una bala de fusil." [43]

Análogos rasgos están reconocidos en el chamanismo norteamericano. Los iniciadores maidus colocan a los candidatos en una fosa llena de "medicina" y los "matan" con una "medicina-veneno"; tras esta iniciación, los neófitos son capaces de sostener en las manos, sin hacerse daño, piedras enrojecidas al fuego.[44] En la sociedad chamánica "Ghost ceremony" de los Pomo la iniciación lleva aparejada la tortura, la muerte y la resurrección de los neófitos; éstos yacen en tierra, como cadáveres, y los cubren con paja. El mismo ritual se encuentra en los Yuki, los Huchnom y los Miwok de la costa.[45] El conjunto de las ceremonias iniciáticas de los chamanes de los Pomo de la costa lleva el significativo nombre de "cuchillada".[46] Entre los River Patwin se cree que el aspirante a la sociedad Kuksu tiene el ombligo atravesado con una lanza y una flecha debido al propio Kuksu; fallece y es resucitado por un chamán.[47] Los chamanes de los Luiseño se "matan" unos a otros con flechas. Entre los Tlingit se manifiesta la primera posesión de un candidato-chamán mediante un trance que lo derriba. El neófito de los Menomini es "lapidado" con objetos mágicos por el iniciador: después es resucitado.[48] Se nos antoja inútil añadir

que en toda América del Norte los ritos de iniciación en las sociedades secretas (chamánicas o no chamánicas) llevan aparejado el ritual de la muerte y resurrección del candidato (Loeb, *op. cit.*, pp. 266 *ss.*).

Se encuentra en otras partes el mismo simbolismo de la muerte y la resurrección místicas, ya bajo la forma de enfermedades misteriosas, ya mediante ceremonias de iniciaciones chamánicas. Entre los Sudaneses de los Montes Nuba, la primera consagración iniciática se llama "cabeza" y cuéntase que "se abre la cabeza del novicio para que pueda entrar el espíritu".[49] Pero se conocen también las iniciaciones por medio de sueños chamánicos o de accidentes singulares. Por ejemplo, un chamán tuvo, hacia los treinta años de edad, una serie de sueños significativos: soñó con un caballo rojo que tenía el vientre blanco, con un leopardo que le ponía la pata en el hombro, con una serpiente que lo mordió; y todos estos animales desempeñan un papel muy importante en los sueños chamánicos. Algún tiempo después, comenzó de pronto a temblar, perdió la conciencia de sí mismo y se puso a profetizar. Éste era el primer signo de la "elección", pero esperó doce años para ser consagrado *Kujun*. Otro chamán no tuvo sueños, pero una noche cayó un rayo en su cabaña y él "quedó como muerto durante dos días" (Nadel, *op. cit.*, pp. 28-9).

Un hechicero de los Amazulú "cuenta a sus amigos que soñó que un río lo arrebataba". Acostumbra soñar diferentes cosas. Tenía el cuerpo muy débil y le acosaban los sueños. Al despertar, dijo a sus amigos: "Hoy tengo el cuerpo roto. He soñado que muchas personas se disponían a matarme. Me escapé, no sé aún bien cómo. Al despertar, una parte de mi cuerpo experimentaba sensaciones diferentes que la otra. Mi cuerpo ya no es el mismo en todas sus partes." [50]

Sueño, enfermedad o ceremonia de iniciación, el elemento central es siempre el mismo: muerte y resurrección simbólicas del neófito, lo que lleva aparejado un despedazamiento del cuerpo ejecutado de distintas maneras (descuartizamiento, sajadura, abertura del vientre, etc.). En los ejemplos que vamos a citar, la muerte del candidato a manos de los maestros iniciadores está aún más claramente indicada.

Veamos la primera fase de la iniciación de un hombre-médico en Malekula: [51] "Un Bwili de Lol-narong recibió la visita del hijo de su hermana, que le dijo: 'Deseo que me des una cosa.' El Bwili le preguntó: '¿Has cumplido las condiciones?' 'Sí, las he cumplido.' Añadió el Bwili: '¿No has conocido mujer?' El sobrino repuso:

No.' El tío, después de murmurar 'Bien', le dijo al sobrino: 'Ven acá. Tiéndete sobre esta hoja.' El joven se tendió sobre ella. El Bwili se hizo un cuchillo de bambú. Cortó un brazo del joven y lo colocó sobre dos hojas. Se rió de su sobrino y éste contestó con una carcajada. Entonces le cortó el otro brazo y lo puso sobre las hojas, junto al primero. Volvió y los dos se rieron. Entonces le cortó una pierna, a la altura de la cadera, y la colocó junto a los brazos. Volvió y se rió, lo mismo que el joven. Le cortó entonces la otra pierna y la puso junto a la primera. Volvió y rió. El sobrino reía siempre. Por último, le cortó la cabeza y la sostuvo ante sí. Rió y la cabeza también reía. Puso en seguida la cabeza en su sitio. Luego recogió los brazos y las piernas que le había cortado y las puso en su lugar." La continuación de esta ceremonia iniciática contiene la transformación mágica del maestro y del discípulo en una gallina, símbolo harto conocido de la "facultad de volar" propia de los chamanes y de los hechiceros en general, y acerca de la que hablaremos nuevamente.

Según una tradición de los Papúes Kiwai, una noche un hombre fue muerto por un *óboro* (espíritu de un muerto); éste le retiró todos sus huesos y los sustituyó por huesos de *óboro*. Cuando el espíritu lo resucitó, el hombre era igual a los espíritus, se había convertido en chamán. El *óboro* le dio un hueso con el cual podía llamar a los espíritus.[52]

Entre los Dayacos de Borneo la iniciación del *manang* entraña tres ceremonias diferentes, que corresponden a los tres grados del chamanismo dayaco. El primer grado, *besudi* (vocablo que, según parece, significa "palpar, tocar"), es también el más elemental y se obtiene por muy poco dinero. El candidato yace, como un enfermo, en la galería y los otros *manang* le hacen "pases" durante toda la noche. Se supone que de este modo se le enseña cómo podrá descubrir el futuro chamán las enfermedades y los remedios palpando el cuerpo del paciente. (En esta ocasión pueden también los viejos maestros introducir en el cuerpo del candidato la "fuerza" mágica, en forma de piedrecitas u otros objetos.)

La segunda ceremonia, *bekliti* ("apertura") es más complicada y reviste un carácter netamente chamánico. Tras una noche de encantamientos, los viejos *manang* llevan al neófito a una habitación aislada por cortinas. "Allí —según ellos afirman— le cortan la cabeza y le quitan el cerebro; después de lavarlo, vuelven a ponérselo en su sitio con el fin de procurar al candidato una inteligencia límpida que pueda penetrar en los misterios de los malos espíritus y las enfermedades; luego le meten oro en los ojos para

darle una vista lo suficientemente penetrante y que sea capaz de ver a un alma dondequiera que se encuentre extraviada o errante; le ponen garfios dentados en la punta de los dedos, para que pueda capturar al alma y sujetarla reciamente; por último, le atraviesan el corazón con una flecha, a fin de hacerlo compasivo y que sienta simpatía por los que están enfermos y sufren."[53] Desde luego, la ceremonia es simbólica; le ponen un coco en la cabeza y lo quiebran después, etc. Existe aún una tercera ceremonia que perfecciona la iniciación chamánica, y que comprende un viaje extático al Cielo en una escala ritual. Volveremos a tratar de esta ceremonia en un capítulo ulterior.

Como se ve, nos hallamos ante una ceremonia que simboliza la muerte y la resurrección del candidato. La sustitución de las vísceras se efectúa de una manera ritual, que no siempre lleva aparejada la experiencia extática del sueño, de la enfermedad o de la locura provisional de los candidatos australianos o siberianos. La justificación que se concede a la renovación de los órganos (procurar una vista mejor, la ternura de corazón, etcétera) descubre —si es auténtica— cómo se olvida el sentido original del rito.

Iniciaciones de los chamanes esquimales

Entre los Esquimales Ammasilik no es el discípulo el que se presenta ante el viejo *angakkok* (plural *angákut*) para que los inicie; es el propio chamán el que lo escoge en la más temprana edad.[54] Éste distingue entre los chicos (de 6 a 8 años) a los que él juzga mejor dotados para la iniciación, "a fin de que el conocimiento de los más altos poderes existentes pueda conservarse para las futuras generaciones" (Thalbitzer, *The heathen priests*, p. 454). "Sólo pueden ser escogidas ciertas almas especialmente dotadas y que pertenecen a soñadores o a visionarios predispuestos al histerismo. Un viejo *angakkok* escoge un discípulo y la enseñanza se efectúa en el más profundo misterio, lejos de la cabaña, en el monte."[55] El *angakkok* le enseña cómo concentrarse en la soledad, junto a una vieja tumba, en la orilla de un lago, y allí, frotar una piedra contra otra, en espera del acontecimiento. "Entonces saldrá el oso del lago o del ventisquero, devorará tu carne y te convertirá en un esqueleto: morirás. Pero, recobrarás tu carne, despertarás y tus vestidos volarán hacia ti."[56] Entre los Esquimales de Labrador es Torngársoak, el propio Gran Espíritu, el que aparece en forma de oso blanco y devora al aspirante (Weyer, *op. cit.*, p. 429). En e

oeste de Groenlandia, cuando el espíritu se presenta, el candidato permanece "muerto" tres días (*ibid.*).

Se trata, claro está, de una experiencia extática de muerte y de resurrección, ritual, durante la que el joven pierde el conocimiento. La reducción del discípulo a esqueleto y la ulterior obtención de una carne nueva es la nota específica de la iniciación esquimal, y la volveremos a encontrar muy pronto, al estudiar otra técnica mística. El neófito frota sus piedras durante varios veranos consecutivos, hasta el momento en que obtiene sus espíritus auxiliares (Thalbitzer: *The heathen priests*, p. 454; Weyer, *op. cit.*, p. 429); pero en cada estación busca un nuevo maestro para ampliar sus experiencias (cada *angakkok* es especialista de una determinada técnica) y procurarse un tropel de espíritus (Thalbitzer: *Les magiciens*, p. 78). Mientras frota las piedras está sometido a diferentes tabúes.[67] Un *angakkok* instruye a 5 ó 6 discípulos a la vez (Thalbitzer: *Les magiciens*, p. 79) y le pagan por su instrucción (*id.*, *The heathen priests*, p. 454; Weyer, pp. 433-4).[68]

Las cosas parecen ser de otro modo entre los Esquimales Iglulik. Cuando un muchacho o una mujer jóvenes desean convertirse en chamanes, se presentan con un obsequio ante el maestro que han escogido y declaran: "Vengo aquí porque deseo ver." La misma tarde el chamán interroga a sus espíritus "con el fin de evitar todos los obstáculos". Después el aspirante y su familia confiesan sus pecados (infracciones de los tabúes, etc.), y, al hacerlo, se purifican ante los espíritus. El período de instrucción no es largo, sobre todo si se trata de hombres. Puede aun no pasar de cinco días. Pero se sobrentiende que el candidato continuará su preparación en la soledad. La instrucción se realiza por la mañana, al mediodía, por la tarde y durante la noche. En todo este lapso el aspirante come muy poco y su familia no se dedica a la caza.[69]

La iniciación propiamente dicha empieza por una operación acerca de la cual estamos bastante mal informados. El viejo *angakkok* extrae de los ojos, el cerebro y las entrañas del discípulo su "alma", a fin de que los espíritus conozcan lo mejor que tiene el futuro chamán (Rasmussen, *op. cit.*, p. 112). Después de esta "extracción del alma" el candidato es ya capaz de alejar él mismo de su cuerpo el espíritu y de emprender los grandes viajes místicos a través del espacio y a las profundidades del mar (*ibid.*, p. 113). Es posible que esta misteriosa operación recuerde, en cierto modo, las técnicas de los chamanes australianos que hemos estudiado ya. En todo caso, "la extracción del alma", de las entrañas, mal disimula una especie de "renovación" de los órganos internos.

En seguida el maestro le procura el *angakkok,* llamado también *quamaneq,* esto es, su "relámpago" o su "iluminación", porque el *angakkok* consiste "en una luz misteriosa que el chamán siente repentinamente en su cuerpo, dentro de la cabeza, en el mismo meollo del cerebro; un inefable faro, un fuego luminoso, que le permite ver en la oscuridad, igual lo real que lo figurado, porque ahora consigue, con los ojos cerrados, ver a través de las tinieblas y distinguir cosas y acontecimientos futuros, ocultos para el resto de los humanos; puede conocer lo mismo el porvenir que los secretos de los demás." (Rasmussen, *op. cit.,* p. 112.)

Esta luz mística la obtiene el candidato tras largas horas de espera, sentado en un banco de su cabaña, dedicadas a invocar a los espíritus. Cuando la advierte por primera vez "es como si la casa donde está desapareciera de repente; ve muy lejos, a través de las montañas, exactamente como si la Tierra fuera una dilatada llanura, y sus ojos llegan a los confines de la misma. Nada hay oculto para él. No solamente puede llegar con sus ojos a lo más remoto, sino también descubrir las almas robadas, aunque estén bajo custodia y ocultas, en extrañas regiones alejadísimas, o aunque hayan sido arrebatadas o conducidas a lo más alto o a lo más bajo del país de los muertos." (*Ibid.,* p. 113.)

Volvemos a encontrar aquí también esta experiencia de elevación y de ascensión, e incluso de levitación, que es característica del chamanismo siberiano, pero que se halla en otras partes y que puede ser considerada como un rasgo específico de las técnicas chamánicas en general. Ya tendremos ocasión de volver a tratar más de una vez de estas técnicas de ascensión y de sus implicaciones religiosas. De momento, señalemos que la experiencia de la luz interior, que decide la carrera del chamán iglulik, es familiar en un sinnúmero de místicas superiores. Para limitarnos a algunos ejemplos, la "luz interior" (*antarjyotirmâyâ*) define en los *Upanishads* la esencia misma del *âtman.*[60] En las técnicas yógicas, especialmente en las de algunas escuelas búdicas, la luz diferentemente coloreada indica el logro de determinadas meditaciones.[61] También el *Libro tibetano de la muerte* concede una gran importancia a la luz en la que, parece ser, se baña el alma del que muere durante la agonía e inmediatamente después de la muerte: de la firmeza con que se escoja la luz inmaculada depende el destino *post-mortem* de los humanos (salvación o reencarnación).[62] Por último, no olvidemos el inmenso papel desempeñado por la luz interior en la mística y la teología cristiana.[63] Todo esto nos invita a juzgar con más comprensión las experiencias de los cha-

manes esquimales: hay razones para creer que tales experiencias místicas fueron en cierto modo accesibles a la humanidad arcaica desde la época más remota.

La contemplación de su propio esqueleto

Quamaneq es una facultad mística que, en ocasiones, el maestro procura al discípulo del Espíritu de la Luna. También la puede obtener directamente el discípulo con la ayuda de los espíritus de los muertos, de la Madre de Caribú o de los ojos (Rasmussen, *op. cit.*, p. 113). Pero se trata siempre de una experiencia personal; esos seres míticos no son sino las fuentes de las que el neófito sabe que tiene el derecho de esperar la revelación tras la preparación requerida.

Aun antes de intentar la adquisición de uno o varios espíritus auxiliares, que son como nuevos "órganos místicos" de cualquier chamán, el neófito esquimal debe someterse, con buen éxito, a una gran prueba iniciática. Esta experiencia exige para lograrse un largo esfuerzo de ascetismo físico y de contemplación mental: *la capacidad de verse a sí mismo como un esqueleto.* Los chamanes interrogados por Rasmussen acerca de este ejercicio espiritual le dieron unos informes sumamente vagos, que el ilustre explorador resume del siguiente modo: "Aunque ningún chamán pueda explicar cómo y por qué, consigue, sin embargo, por el poder que su pensamiento recibió de lo sobrenatural, despojarse de la carne y de la sangre, de tal modo que en su cuerpo sólo quedan los huesos. Entonces debe nombrar todas las partes de su cuerpo y mencionar por su nombre cada uno de sus huesos; al hacerlo, no utilizará en modo alguno el lenguaje humano ordinario, sino únicamente la lengua especial y sagrada de los chamanes, que le habrá enseñado su instructor. Mirándose así, desnudo, y completamente exento de la carne y de la sangre perecederas y efímeras, se consagra él mismo, siempre en el idioma sagrado de los chamanes, a su gran empresa, por mediación de esa parte de su cuerpo que está llamada a resistir el mayor tiempo posible la acción del sol, del viento y de los días." (Rasmussen, *op. cit.*, p. 114.)

Este importante ejercicio meditativo, que equivale también a una iniciación (porque el otorgamiento de los espíritus auxiliares está rigurosamente unido a su logro), recuerda de un modo extraño los sueños de los chamanes de Siberia, con la diferencia de que aquí la reducción al estado de esqueleto es una operación que desempeñan los antepasados-chamanes u otros seres míticos,

mientras que entre los Esquimales se trata de una operación mental obtenida por el ascetismo y los esfuerzos personales de concentración. Tanto en un sitio como en otro los elementos esenciales de esta visión mística son el despojo de la carne y la enumeración y la denominación de los huesos. El chamán esquimal consigue esta visión después de una preparación tan dura como prolongada. Los chamanes siberianos son, la mayoría de las veces, "escogidos", y asisten pasivamente a su propio despedazamiento, acto que practican unos seres míticos. Pero en todos estos casos la reducción al esqueleto señala un triunfo sobre la condición humana profana y, por tanto, una liberación de la misma.

Importa añadir que este triunfo o aventajamiento no lleva siempre a las mismas consecuencias místicas. Como ya tendremos ocasión de ver al estudiar el simbolismo del indumento chamánico, en el horizonte espiritual de los pueblos-pastores el esqueleto representa la propia fuente de la vida, tanto de la vida humana como de la Gran Vida animal. Reducirse a sí mismo al estado de esqueleto equivale a una reintegración en la matriz de esa Gran Vida, esto es, a una renovación total, a un renacimiento místico. Por otro lado, en ciertas meditaciones central-asiáticas, de origen o, por lo menos, de estructura budista y *tántrica,* la reducción al estado de esqueleto tiene un valor más bien ascético y metafísico: anticipar la obra del tiempo; reducir, por medio del pensamiento, la Vida a lo que es en verdad, a saber: una ilusión efímera en perpetua transformación.

Subrayemos el hecho de que estas contemplaciones permanecen aún vivas en el mismo seno de la mística cristiana, lo que prueba, una vez más, que las situaciones-límites conseguidas por los primeros atisbos conscientes del hombre arcaico continúan invariables. Claro está que una diferencia de contenido separa estas experiencias religiosas, como lo veremos a propósito de la reducción al estado de esqueleto que practican los monjes budistas del Asia central. Pero, desde un determinado punto de vista, todas esas experiencias contemplativas son equivalentes; en todas partes encontramos el deseo de sobrepasar la condición profana, individual, y de conseguir una perspectiva trans-temporal. Ya se trate de una re-inmersión en la vida originaria para lograr una renovación espiritual de todo su ser, o ya (como en la mística budista y el chamanismo esquimal) de una liberación de la ilusión carnal, el resultado es el mismo: hallar en cierto modo la fuente misma de la vida espiritual, que es a la vez "verdad" y "vida".

Iniciaciones tribales y sociedades secretas

Hemos subrayado muchas veces la esencia *iniciática* de la "muerte" del candidato seguida de su "resurrección", bajo cualquier forma en que se presente: sueño extático, enfermedad, acontecimientos insólitos o ritual propiamente dicho. En efecto, las ceremonias que exigen el paso de una etapa a otra, o la admisión en una "sociedad secreta" cualquiera, presuponen siempre una serie de ritos que pueden resumirse en la cómoda fórmula: muerte y resurrección del candidato. Recordemos los más usuales: [64]

a) Período de reclusión en la maleza (símbolo del más allá) y existencia larvaria, a la manera de los muertos (Australia, Melanesia, África); prohibiciones impuestas a los candidatos, derivadas del hecho de su identificación con los difuntos (un muerto no puede comer ciertos manjares, o no puede utilizar los dedos, etc.);

b) Rostro y cuerpo pasados por la ceniza o ciertas sustancias calcáreas, para conseguir el resplandor amarillento de los espectros (Australia, Melanesia, África); máscaras funerarias (Melanesia, África);

c) Inhumaciones simbólicas en el templo o la casa de los fetiches (Congo, Molucas, Nueva Guinea);

d) Descenso simbólico a los Infiernos (África oriental, etc.);

e) Sueño hipnótico (América del Norte, Melanesia, etc.); bebida que deja inconscientes a los candidatos (Congo, indios de Virginia) y

f) Pruebas difíciles: palizas (Melanesia), los pies metidos en el fuego para abrasarlos (Australia, tribu de los Yuin), suspensión en el aire (las tribus norteamericanas Siux y Dakota), amputación de dedos y otras varias crueldades (especialmente en las tribus norteamericanas).

Todos estos rituales y todas estas pruebas persiguen el mismo fin: que se olvide la vida pasada. Por eso en muchos lugares el candidato, cuando vuelve a la aldea después de la iniciación, hace como que ha perdido la memoria, y tienen que enseñarle a andar, a comer y a vestirse. Por lo común los neófitos aprenden una lengua nueva y llevan un nuevo nombre (desde Australia hasta Brasil). El resto de la comunidad cree que los candidatos, durante su permanencia en la maleza, están como muertos y enterrados, o que fueron devorados por un monstruo o por un dios,[65] y cuando vuelven a la aldea se les considera como aparecidos.

Morfológicamente las pruebas iniciáticas del futuro chamán se

estiman como solidarias de esta gran clase de ritos de tránsito y de ceremonias de ingreso en las sociedades secretas. En ocasiones es difícil distinguir entre los ritos de la iniciación tribal y los de una sociedad secreta (como ocurre en la Nueva Guinea, cf. Loeb, *Tribal initiation,* p. 254), o entre los ritos de admisión en una sociedad secreta y los de iniciación chamánica (especialmente en América del Norte, Loeb, pp. 269 *ss.*). Por otra parte, en todos estos casos se trata de una "busca" de los poderes por parte del candidato.

No existen ritos iniciáticos de tránsito de una etapa a otra en Siberia y en el Asia central. Pero nos equivocaríamos si concediéramos demasiada importancia a este hecho y dedujéramos de él determinadas consecuencias respecto del origen eventual de los ritos siberianos de iniciación chamánica. Porque los dos grandes grupos de rituales (iniciación tribal — iniciación chamánica) coexisten en otras partes: por ejemplo, en Australia, Oceanía y las dos Américas. En Australia las cosas parecen bastante claras; aunque se supone que todos los hombres tienen que ser iniciados para obtener el estatuto de miembro del clan, existe una nueva iniciación reservada para los hombres-médico. Esta última confiere al candidato poderes distintos de los otorgados por la iniciación tribal. Viene a ser una alta especialización en la manipulación de lo sagrado. La gran diferencia que se advierte entre estas dos clases de iniciación consiste en la importancia capital de la experiencia interior, extática, cuando se trata de aspirantes a la profesión de hombres-médico. No es hombre-médico el que simplemente lo desea: es indispensable la vocación, y ésta manifiéstase especialmente por una capacidad singular para la experiencia extática. Ya volveremos a estudiar este aspecto del chamanismo, que se nos antoja característico, y que, en fin de cuentas, diferencia el tipo de iniciación tribal o de admisión en las sociedades secretas, de una iniciación chamánica propiamente dicha.

Señalemos, en fin, que el mito de la renovación, por medio del descuartizamiento, la cocción o el fuego, ha seguido obsesionando a los hombres, incluso fuera del horizonte espiritual del chamanismo. Medea consiguió que las hijas de Pelias asesinaran a su propio padre convenciéndolas de que ella lo resucitaría y rejuvenecería, como había hecho ya con un morueco (Apolodoro, *Bibliothèque,* I, IX, 27). Y cuando Tántalo mató a su hijo Pélops y lo sirvió en el banquete de los dioses, éstos lo resucitaron poniéndolo a hervir en una marmita (Píndaro: *Olymp.,* I, 26, (40) *ss.*); sólo le faltó el hombro que, por inadvertencia, se había comido

Deméter (acerca de esto véanse, más adelante, pp. 140 *ss.*). El mito del rejuvenecimiento por el despedazamiento y la cocción se ha trasmitido también en el folklore siberiano, central-asiático y europeo; el papel del herrero lo desempeña Jesucristo o algunos santos.[66]

III. LA OBTENCIÓN DE LOS PODERES CHAMÁNICOS

Hemos visto que una de las formas más corrientes de elección del futuro chamán es el encuentro con un ser divino o semi-divino, que se le aparece durante un sueño, una enfermedad u otra circunstancia cualquiera, le revela que ha sido "escogido" y lo incita a seguir de ahí en adelante una nueva norma de vida. Con más frecuencia aún son las almas de los antepasados chamanes las que le dan la buena nueva. Incluso se ha supuesto que la elección chamánica tenía relaciones con el culto de los antepasados. Pero, como advierte exactamente L. Sternberg (*Divine election*, pp. 474 *ss.*), los antepasados mismos tuvieron que ser "elegidos", en la aurora de los tiempos, por un ser divino. De acuerdo con la tradición buriata (Sternberg, p. 475), antaño lo chamanes obtenían su *utcha* (el derecho divino chamánico) directamente de los espíritus celestes; mas ahora, en nuestro tiempo, lo reciben únicamente de sus antepasados. Esta certidumbre coincide perfectamente con la creencia general de la decadencia de los chamanes, reconocida tanto en las regiones árticas como en el Asia central; según esta creencia los "primeros chamanes" volaban *realmente* sobre sus caballos por las nubes y hacían milagros que sus descendientes actuales no pueden repetir.[1]

Mitos siberianos acerca del origen de los chamanes

Algunas leyendas explican la actual decadencia de los chamane por el orgullo del "primer chamán", que osó competir con Dios Según la versión de los Buriatos, el primer chamán, Khara-Gyrgän declaró que su poder era ilimitado. y Dios quiso poner a prueb ese poder. Para ello tomó el alma de una muchacha y la meti en una botella. Para estar seguro de que su alma no se escaparí tapó la botella con un dedo. El chamán voló a los Cielos sentad en su tamboril, vio el alma de la muchacha, y, para libertarla, s transformó en una araña amarilla y picó a Dios en la cara. Ést apartó el dedo de la botella y el alma de la muchacha pudo esc par. Dios, furioso, limitó el poder de Khara-Gyrgän y desde er tonces los poderes mágicos de los chamanes disminuyeron sens blemente.[2]

De acuerdo con la tradición yakuta, el "primer chamán" posei

un poder extraordinario y, por orgullo, se negó a reconocer al Dios supremo de los Yakutes. El cuerpo del chamán estaba formado por un conjunto de serpientes. Dios le arrojó fuego para abrasarlo; pero, entonces, de entre las llamas saltó un sapo; de este animal salieron los "demonios" que, a su vez, procuraron a los Yakutes chamanes y chamanas eminentes.[3] Los Tunguses de Turukhan conservan una leyenda distinta: el "primer chamán" se hizo a sí mismo por sus propias fuerzas y la ayuda del diablo. Escapó por el orificio de la yurte y volvió algún tiempo más tarde acompañado por unos cisnes.[4]

Estamos en presencia de una concepción dualista que revela, probablemente, influencias iranias. Tampoco es ilógico suponer que esta clase de leyendas ataña más bien al origen de los "chamanes negros", que, según se cree, sólo tienen relación con el Infierno y el "Diablo". Pero en la mayoría de los mitos acerca del origen de los chamanes interviene directamente el Ser Supremo, o su representante, el Águila, el ave solar.

Veamos lo que nos dicen los Buriatos: en un principio sólo existían los Dioses (*tengri*) en el Occidente, y los Malos Espíritus en el Oriente. Los dioses crearon al hombre y éste vivió feliz hasta que los malos espíritus esparcieron sobre la Tierra la enfermedad y la muerte. Los dioses acordaron procurar a los hombres un chamán que luchase contra la enfermedad y la muerte, y les enviaron el Águila. Pero los hombres no entendían su lenguaje; además, no les inspiraba confianza una simple ave. El Águila volvió ante los dioses y les pidió que le concedieran el don de la palabra, o bien que enviaran a los hombres un chamán buriato. Los dioses volvieron a enviarla a la Tierra con la orden de otorgar el don chamánico a la primera persona que encontrara en el mundo. De vuelta en la Tierra, el Águila distinguió a una mujer, dormida cerca de un árbol, y tuvo trato íntimo con ella. Algún tiempo después la mujer dio a luz un hijo, que fue el "primer chamán". Según otra variante, la mujer, tras su relación con el Águila, vio los espíritus y se convirtió en chamana.[5]

Por esto, en otras leyendas, la aparición de un águila se interpreta como una señal de vocación chamánica. Cuéntase que una muchacha buriata, viendo un día cómo un águila se llevaba unas ovejas, comprendió la señal y se vio obligada a hacerse chamana. Su iniciación duró siete años y, después de su muerte, ya convertida en *sajan* ("espíritu", "ídolo"), continuó protegiendo a los niños contra los malos espíritus.[6]

Entre los Yakutes de Turushansk, el Águila es también consi-

derada como la creadora del primer chamán. Pero el Águila lleva también el nombre del Ser Supremo, Ajy (el "Creador") o Ajy tojen (el "Creador de luz"). Los hijos de Ajy tojen son representados como espíritus-aves posados en las ramas del Árbol del Mundo; en la copa está el Águila de dos cabezas, Tojon Kötör ("el Señor de las Aves"), que personifica probablemente al mismo Ajy tojen.[7] Los Yakutes, como, por otra parte, gran número de otros pueblos siberianos, establecen una relación entre el Águila y los árboles sagrados, especialmente el álamo. Cuando Ajy tojen creó al chamán, plantó también en su residencia celeste un álamo que tenía ocho ramas y en estas ramas nidos donde se guarecían los hijos del Creador. Plantó, además, tres árboles en la Tierra; en recuerdo de esto el chamán también posee un árbol de la vida, del cual depende, en cierto modo.[8] Recuérdese que, en los sueños iniciáticos de los chamanes, el candidato es transportado cerca del Árbol Cósmico, en cuya copa está el Señor del Mundo. En ocasiones se representa al Ser Supremo en forma de águila y entre las ramas del Árbol se hallan los futuros chamanes (cf. Emsheimer, *Schamanentrommel und Trommelbaum*, p. 174). Es probable que esta imagen mítica tenga un prototipo paleo-oriental.

Sin salir de los Yakutes, también el Águila se relaciona con los herreros, porque ya se sabe que se supone que éstos tienen el mismo origen que los chamanes (Sternberg, *Adlerkult*, p. 141). Según los Ostiacos del Iennissei, los Teleutes, los Orotchi y otros pueblos siberianos, el primer chamán nace de un Águila o, por lo menos, el Águila es la que lo instruye en su oficio.[9]

Recordemos también el papel que desempeña el Águila en los relatos de iniciación chamánica (pp. 47 *ss.*), y los elementos ornitomorfos del indumento de los chamanes, que transforman mágicamente esos elementos en un águila (p. 137). Este conjunto de comprobaciones revela un complejo simbolismo, cristalizado en torno de un Ser divino celeste y de la idea del vuelo mágico hacia el Centro del Mundo (o Árbol del Mundo), simbolismo que volveremos a encontrar, más de una vez, ulteriormente. Pero nos interesa subrayar ahora mismo que el papel que desempeñan las almas de los antepasados en la elección de un chamán es, en realidad, menos importante que lo que podría creerse. Los antepasados no son sino los descendientes de este "primer chamán" mítico, creado directamente por el Ser Supremo, entidad solar en forma de águila. La vocación chamánica decidida por las almas de los antepasados no es otra cosa que la transmisión de una mensaje sobrenatural, heredado en un *illud tempus* mítico.

La elección chamánica entre los Goldes y los Yakutes

Los Goldes distinguen claramente el espíritu protector (*áyami*), que escoge al chamán, de los espíritus auxiliares (*sywén*), que están subordinados a él, y que son otorgados al chamán por el mismo *áyami* (Sternberg: *The divine election,* p. 475). Según Sternberg los Goldes tratan de explicar las relaciones entre el chamán y su *áyami* por un complejo emocional sexual. He aquí lo que cuenta un chamán golde (el principio de su confesión se ha transcrito ya, en el primer capítulo, pp. 40 *ss.*):

"Un día dormía yo en mi lecho de enfermo cuando un espíritu se acercó a mí. Era una mujer bellísima, muy chiquita, no mayor que un medio-*arshin* (71 cm). Su rostro y su aspecto parecían exactamente los de una de nuestras mujeres. Los cabellos le caían a lo largo de la espalda en negras trencitas. Hay chamanes que dicen haber visto una mujer cuyo rostro era la mitad negro y la mitad rojo. Ella me dijo: 'Yo soy la *áyami* de tus antepasados chamanes. Yo les enseñé el oficio; ahora te lo enseñaré a ti. Los viejos chamanes murieron, unos tras otros, y hoy ya no hay nadie que pueda curar a los enfermos. Tú serás chamán.' Después agregó: 'Te amo. Serás mi marido, porque ahora no lo tengo, y yo seré tu mujer. Te daré espíritus que te ayuden en el arte de curar; te lo enseñaré y te asistiré yo misma. La gente nos traerá la comida.' Yo, consternado, quise resistirme. 'Si no quieres obedecerme —me dijo—, peor para ti. Te mataré.'

"Desde entonces no dejó de venir a verme: me acuesto con ella, como si fuera mi mujer; pero no tenemos hijos. En rigor vive sola, sin parientes, en una cabaña situada en la cima de una montaña. Pero cambia con frecuencia de domicilio. En ocasiones se presenta con el aspecto de una anciana, o de un lobo; entonces no puede mirársela sin terror. Otras veces, adoptando la apariencia de un tigre alado, me arrebata y me hace visitar diversas regiones. He visto montañas donde sólo viven ancianos y ancianas, y aldeas en las que únicamente habitan hombres y mujeres jóvenes: se parecen a los Goldes y hablan su lenguaje; a veces se transforman en tigres.[10] Actualmente, mi *áyami* viene a visitarme con menos frecuencia que antes. Cuando se dedicaba a instruirme acudía todas las noches. Me proporcionó tres asistentes: el *jarga* (la pantera), el *doonto* (el oso) y el *amba* (el tigre). Vienen a mí durante mis sueños y aparecen cada vez que los llamo cuando ejerzo el chamanismo. Si alguno de ellos se niega a venir, mi *áyami* los

obliga a hacerlo; pero se dice que algunos de ellos se niegan a obedecer sus órdenes. Cuando practico mi profesión, quedo poseído por la *áyami* y los espíritus auxiliares: me impregnan como el humo o la humedad. Cuando la *áyami* está dentro de mí, es ella la que habla por mi boca y lo dirige todo. E, igualmente, cuando como las *sudka* (ofrendas) o bebo sangre de cerdo (únicamente el chamán tiene el derecho de beberla, los profanos no la deben tocar), no soy yo el que come y bebe, sino sólo mi *áyami*. . ." [11]

Los elementos sexuales desempeñan, sin duda alguna, un importante papel en esta autobiografía chamánica. Pero puede observarse que la *áyami* no hace a su "esposo" capaz para el chamanismo por el solo hecho de sostener con él relaciones sexuales: son la instrucción secreta, que la *áyami* perfecciona durante largos años, y los viajes extáticos al más allá los que cambian el régimen religioso del "esposo" y le preparan poco a poco para su oficio. Como veremos muy pronto, se puede sostener comercio carnal con las mujeres-espíritus sin adquirir, sin embargo, los poderes mágico-religiosos de los chamanes.

Por el contrario, Sternberg cree que el elemento primario del chamanismo es la emoción sexual, a la que se adhiere después la idea de la trasmisión hereditaria de los espíritus (*op. cit.*, p. 480). Recuerda otros muchos hechos que corroboran, según él, su interpretación. Una mujer chamana, estudiada por Shirokogorov, experimentaba emociones sexuales durante las pruebas iniciáticas. La danza ritual del chamán golde cuando se dispone a alimentar a su *áyami* (que durante ese tiempo se cree que penetra en él) tiene un sentido sexual. En el folklore yakuto, estudiado por Trostschansky, se trata siempre de jóvenes espíritus celestes (los hijos del Sol, de la Luna y de las Pléyades, etc.) que descienden a la Tierra y se casan con mujeres mortales, etc. No nos parece decisivo ninguno de estos hechos. En el caso de la chamana observado por Shirokogorov, como en el del chamán golde, las emociones sexuales son netamente secundarias o tal vez aberrantes, porque otras muchas observaciones hechas a este propósito no se refieren en absoluto a esa especie de trances eróticos. En cuanto al folklore yakuto, recoge una creencia popular, que no resuelve en modo alguno el problema que nos interesa, a saber: ¿por qué, entre la infinidad de sujetos "poseídos" por los espíritus celestes, sólo algunos de ellos son llamado a convertire en chamanes? Desde luego, no parece que las relaciones sexuales con los espíritus constituyan el elemento esencial y decisivo de la vocación chamánica. Pero Sternberg toma en cuenta unas informaciones inéditas sobre los

Yakutes, los Buriatos y los Teleutes, que tienen gran interés en sí mismas y en las cuales debemos detenernos un momento.

Según su informadora yakuta N. M. Sliepzova, los *abassy*, muchachos o muchachas, entran en el cuerpo de jóvenes del sexo opuesto, los adormecen y tienen con ellos relaciones amorosas. Los muchachos visitados por las *abassy* no vuelven a acercarse a las muchachas y muchos de ellos permanecen solteros el resto de su vida. Si una *abassy* ama a un hombre casado, éste queda impotente en el lecho conyugal. Todo esto —concluye Sliepzova— ocurre generalmente entre los Yakutes; con mayor motivo cabe suponer que sucederá otro tanto con los chamanes.

Pero, en el caso de estos últimos, se trata también de espíritus de otra clase. "Los amos y las amas de las *abassy* del mundo superior o inferior —escribe Sliepzova— aparecen en los sueños del chamán, pero no tienen personalmente comercio sexual con él; esto queda reservado para sus hijos e hijas" (*ibid.*, p. 482). El detalle es importante y va contra la hipótesis de Sternberg acerca del origen erótico del chamanismo, porque la vocación del chamán, según el testimonio de la misma Sliepzova, es decidida por la aparición de los Espíritus celestes o infernales, y no a causa de la emoción sexual provocada por las *abassy*. La intimidad sexual con estas últimas es posterior a la consagración del chamán por la visión extática de los Espíritus.

Por otra parte, y como la misma Sliepzova lo subraya, el comercio carnal de los jóvenes con los espíritus es bastante frecuente entre los Yakutes; también lo es igualmente en un gran número de otros pueblos, sin que pueda afirmarse por ello que dicho comercio constituya la experiencia primaria que origine un fenómeno tan complejo como el chamanismo. De hecho las *abassy* desempeñan un papel secundario en el chamanismo yakuto. Según los informes de Sliepzova, si el chamán sueña con una *abassy* y tiene trato íntimo con ella, despierta perfectamente dispuesto, seguro de ser llamado a consulta ese mismo día y seguro también de conseguir buen éxito; si, por el contrario, ve en sueños a la *abassy* llena de sangre y devorando el alma del enfermo, sabe que este último morirá, y si le llaman al día siguiente para cuidarlo, procura no acudir al llamamiento. Por último, si lo llaman cuando no ha tenido ningún sueño, queda desconcertado y no sabe qué hacer (*ibid.*, p. 483).

La elección entre los Buriatos y los Teleutes

Acerca del chamanismo de los Buriatos, Sternberg se atiene exclusivamente a los informes de uno de sus discípulos. A. N. Mikhailof, buriato él, y que en otro tiempo tomó parte en las ceremonias chamánicas (p. 485 *ss.*). Según éste la carrera del chamán empieza con un mensaje de un antepasado-chamán, que lleva en seguida su alma al Cielo para instruirla. Durante el camino se detienen en casa de los dioses del Centro del Mundo, Tekha Shara Matzkala, la divinidad de la danza, de la fecundidad y de las riquezas, que vive con las nueve hijas de Solboni, el dios de la aurora. Éstas son divinidades específicas de los chamanes y sólo ellos les presentan ofrendas. El alma del joven candidato sustenta relaciones amorosas con las nueve esposas de Tekha. En cuanto la intrucción chamánica concluye, el alma del chamán encuentra en el Cielo a su futura esposa celeste; también con ésta tiene el alma del chamán comercio íntimo. Dos o tres años después de esta experiencia extática se efectúa la ceremonia de iniciación propiamente dicha, que lleva aparejada una ascensión al Cielo y que va seguida de tres días de fiesta bastante licenciosos. Antes de esta ceremonia el candidato recorre todas las aldeas vecinas y recibe obsequios que tienen una significación nupcial. El árbol que se utiliza en la iniciación, y que es parecido al que se coloca también en las casas de los jóvenes casados, viene a representar, según Mikhailof, la vida de la esposa celeste, y la cuerda que enlaza este árbol (plantado en la yurte) con el árbol del chamán (que está en el patio) puede considerarse como el emblema de la unción nupcial del chamán con su mujer-espíritu. Siempre según Mikhailof, el mito de la iniciación chamánica buriata viene a significar el matrimonio del chamán con su prometida celeste. Efectivamente, Sternberg recuerda que durante la iniciación se bebe, se baila y se canta exactamente igual que en las bodas (*ibid.*, p. 487).

Todo esto es, tal vez, verdad, pero no explica el chamanismo buriato. Hemos visto que la elección del chamán, tanto entre los Buriatos como en todas partes, entraña una experiencia extática bastante compleja, durante la cual se supone que el candidato es torturado, despedazado y muerto, para resucitar luego. *Son únicamente esta muerte y esta resurrección iniciáticas las que consagran a un chamán.* La instrucción, por los espíritus y los viejos chamanes, completa después esta primera consagración. La iniciación propiamente dicha —de la que volveremos a hablar en el capítulo siguiente— consiste en el viaje triunfal al Cielo. Es natural

que los regocijos populares que tienen lugar con este motivo recuerden los de una boda, porque las posibilidades de regocijos colectivos no son, como se sabe, muchas. Pero el papel de la esposa celeste antójasenos secundario; no va más lejos del de inspiradora y auxiliar del chamán. Veremos que este papel debe ser interpretado también a la luz de otros hechos.

Sternberg afirma (p. 487), utilizando los materiales de V. A. Anochin sobre el chamanismo entre los Teleutes, que cada uno de estos chamanes tiene una esposa celeste que habita en el séptimo Cielo. Durante su viaje extático hacia Ulgän, el chamán encuentra a su mujer y ésta lo invita a quedarse con ella; con tal designio le prepara manjares exquisitos: "Esposo mío, joven *kam* —le dice ella—, nos sentaremos ante la mesa azul... ¡Ven! ¡Nos ocultaremos al amparo de los cortinajes, y nos amaremos y divertiremos!..." Le asegura que han cortado el camino del Cielo. Pero el chamán se niega a creerla y reafirma su propósito de continuar la ascensión: "¡Subiremos por los *tapty* (peldaños del árbol chamánico) y rendiremos homenaje a la Luna!..." (alusión al alto que hace el chamán en su viaje celeste para venerar a la Luna y al Sol). No probará ningún manjar antes de volver a la Tierra. La llama "su querida esposa" y le dice que su mujer terrestre "no es digna ni de darle agua para lavarse las manos". En estos trabajos ayudan al chamán, además de su esposa celeste, otras mujeres-espíritus. En el decimocuarto Cielo están las nueve hijas de Ulgän; éstas son las que le otorgan los poderes mágicos (tragar carbones encendidos, etc.). Cuando muere un hombre, ellas bajan a la Tierra, recogen su alma y la llevan a los Cielos.

Debemos no olvidar muchos detalles de estos informes teleutes. El episodio de la esposa celeste del chamán que invita a su marido a comer, recuerda el tema mítico, harto conocido, del banquete que las mujeres-espíritus del más allá ofrecen a todo mortal que llega a sus dominios, para hacerle olvidar la vida terrestre y tenerlo siempre en su poder: esto atañe tanto a las semidiosas cuanto a las hadas del más allá. El diálogo que el chamán sustenta con su esposa durante su ascensión es parte de un largo y complejo episodio dramático, acerca del cual trataremos nuevamente; y en ningún caso puede considerársele esencial; como veremos pronto, el elemento esencial de toda ascensión chamánica es el diálogo final con Ulgän. En consecuencia, debe ser considerado como un elemento dramático bastante vivo que, claro es, puede interesar a la asistencia de una sesión que resulta, en ocasiones, más bien monótona. Sin embargo, conserva aún todo su

alcance iniciático: el hecho de que el chamán tenga una esposa celeste que le prepara la comida en el séptimo Cielo, y que duerme con él, es aún una prueba de que participa en cierto modo de la condición de los seres semi-divinos, de que es un héroe que ha conocido la muerte y la resurrección y de que, por tanto, goza de una segunda existencia, en los Cielos.

Sternberg cita aún (p. 488) una leyenda urankhaia referente al primer chamán, Bo-Khan. Éste amaba a una doncella celeste. Al descubrir que era casado, el hada hizo que la Tierra se lo tragase, juntamente con su mujer. Poco después ella dio a luz un niño, al que abandonó bajo un álamo para que éste lo alimentara con su savia. La raza de los chamanes desciende de este niño (Bö-Khâ-näkn).

Está universalmente extendido el "motivo" de la esposa-hada que abandona a su marido mortal después de darle un hijo. Las peripecias de la busca del hada por su marido reflejan en ocasiones las escenas de iniciación (ascensión a los Cielos, descender a los Infiernos, etc.).[12] Los celos de las hadas respecto de las mujeres de la Tierra es también un tema mítico y folklórico bastante frecuente: las ninfas, las hadas y las semi-diosas envidian la dicha de las esposas terrestres y roban o matan a sus hijos.[13] Por otro lado, están consideradas como las madres, las esposas o las educadoras de los héroes, de aquellos hombres que consiguen rebasar la condición humana y obtienen, si no una inmortalidad divina, al menos una privilegiada suerte *post-mortem*. Un considerable número de mitos y de leyendas atestiguan el papel esencial asumido por un hada, una ninfa o una mujer semi-divina en las aventuras de los héroes: ella es la que los instruye, les ayuda en sus pruebas (que son, por lo común, pruebas iniciáticas) y les revela los medios de apoderarse del símbolo de la inmortalidad o de la larga vida (la yerba maravillosa, las manzanas milagrosas, la fuente de la juventud, etc.). Una importante sección de la "Mitología de la Mujer" está dedicada a mostrar que siempre es un ser femenino el que ayuda al Héroe a conquistar la inmortalidad o a salir vencedor de sus pruebas iniciáticas.

No es éste el lugar adecuado para entablar una discusión a propósito de este "motivo", pero conserva ciertamente huellas de una mitología matriarcal tardía, en la que se advierten ya las señales de la reacción "masculina" (heroica) contra el poderío absoluto de la Mujer (Madre). En algunas variantes es poco menos que desdeñable el papel del hada en la heroica busca de la inmortalidad: así, la ninfa Siduri —a quien, en las versiones ar-

caicas de la leyenda de Gilgamesh, el héroe había pedido directamente la inmortalidad— pasa inadvertida en el texto clásico. En ocasiones, el héroe, aunque invitado a participar de la condición beatífica de la mujer semi-divina y, por tanto, de su inmortalidad, acepta de mala gana esa beatitud y se esfuerza por librarse de ella lo más pronto posible, para ir a reunirse con su mujer mortal y con sus compañeros (el caso de Ulises y de la ninfa Kalipso). El amor de semejante mujer semi-divina es para el héroe más bien una rémora que una ayuda.

Las mujeres-espíritus protectoras del chamán

En un horizonte mítico análogo deben situarse las relaciones de los chamanes con sus "esposas celestes": no son ellas las que consagran, propiamente hablando, al chamán, pero le ayudan, bien en su instrucción, bien durante su experiencia extática. Es natural que muchas veces la intervención de la "esposa celeste" en la experiencia mística del chamán vaya acompañada de emociones sexuales: toda experiencia extática está sujeta a semejantes derivaciones, y ya se sabe bastante a propósito de las estrechas relaciones que existen entre el amor místico y el amor carnal para no engañarse acerca del mecanismo de este cambio de nivel. Por otro lado, es preciso no perder de vista que los elementos eróticos presentes en los ritos chamánicos rebasan las relaciones chamán-"esposa celeste". Entre los Kumande de la región de Tomsk, el sacrificio del caballo lleva también anexa una exhibición de máscaras y de falos de madera, llevados por tres jóvenes: cada uno de éstos galopa con el falo entre las piernas, "como un garañón", y toca a los asistentes. El canto que se entona entonces es netamente erótico.[14] Entre los Teleutes, cuando el chamán, durante la ascensión por el árbol, llega al tercer *tapty*, las mujeres, las muchachas y los niños abandonan el lugar y el chamán empieza un canto obsceno, que recuerda el de los Kumande: el objeto del mismo es la fortificación sexual de los hombres (Zelenin, *op. cit.*, p. 91). Este rito tiene paralelos en otras partes (Cáucaso, antigua China, América, etc.; *ibid.*, pp. 94 *ss.*) y su sentido es tanto más explícito cuanto que integra el sacrificio del caballo, cuya función cosmológica (renovación del mundo y de la vida) es conocida de todos.[15]

Pero volvamos al papel que desempeña la "esposa celeste": es notable que, exactamente igual que en las variantes tardías de los mitos a los que hemos aludido, el chamán parece ser tan ayudado

como importunado por su *áyami*. Porque, protegiéndolo siempre, se esfuerza en conservarlo para ella sola en el séptimo Cielo, y se opone a que prosiga su ascensión celeste. Lo tienta también con una comida celeste, lo que hubiera podido tener como consecuencia separar al chamán de su mujer de la Tierra y de la sociedad de los humanos.

Para terminar, el espíritu protector (*áyami*, etc.), concebido también en forma de esposa (o esposo) celeste, desempeña, en el chamanismo siberiano, un papel importante pero no decisivo. El elemento decisivo es, como hemos visto, el drama iniciático de la muerte y de la resurrección rituales (enfermedad, despedazamiento, descenso a los Infiernos, subida a los Cielos, etc.). Las relaciones sexuales, que se supone que tiene el chamán con su *áyami*, no son constitutivas de su vocación extática; de una parte, la posesión sexual onírica por "espíritus" no está limitada a los chamanes; de otra parte, los elementos sexuales presentes en ciertas ceremonias chamánicas sobrepasan las relaciones entre el chamán y su *áyami*, y pertenecen a los rituales, harto conocidos, que están dedicados a aumentar la fuerza sexual de la comunidad.

La protección otorgada al chamán siberiano por su *áyami* recuerda, como hemos visto, el papel reservado a las hadas y a las semidiosas en la instrucción y la iniciación de los héroes. Esta "protección" refleja indudablemente unas concepciones matriarcales. La "Gran Madre de los Animales" —con la que los chamanes siberianos y árticos sostienen excelentes relaciones— es una imagen clarísima del matriarcado arcaico. Hay motivos para creer que esta Gran Madre de los Animales sustituyó en determinado momento la función de un Ser Supremo uranio; pero el problema rebasa nuestro tema.[16] Apuntemos solamente que lo mismo que la Gran Madre de los Animales concede a los hombres —y especialmente a los chamanes— el derecho de cazar y de alimentarse con la carne de los animales, los "espíritus protectores hembras" procuran a los chamanes los espíritus auxiliares, que son para ellos en cierto modo indispensables durante sus viajes extáticos.

El papel de las almas de los muertos

Se ha visto que la vocación del futuro chamán puede ser desencadenada —en los sueños, en el éxtasis o durante una enfermedad— por el encuentro fortuito con un ser semi-divino, el alma de un antepasado, un animal, etc., o también tras un suceso extraordinario (rayo, accidente mortal, etc.). Generalmente este encuen-

tro inaugura una estrecha "familiaridad" entre el futuro chamán y el "espíritu" que ha determinado su carrera, y en esta familiaridad nos detendremos más adelante. Por el momento observemos desde cerca la parte que toman las almas de los muertos en el reclutamiento de los futuros chamanes. Como hemos visto, acontece con frecuencia que las almas de los antepasados toman en cierto modo "posesión" de un joven y proceden a iniciarlo. Toda resistencia es inútil. Este fenómeno de preelección es general en el Asia septentrional y ártica.[17]

Ya consagrado por esta primera "posesión" y la iniciación subsiguiente, el chamán se convierte en un receptáculo susceptible de ser integrado también por otros espíritus; pero estos últimos son siempre almas de chamanes muertos u otros "espíritus" que sirvieron a los antiguos chamanes. Tüspüt, el célebre chamán yakuto, contó lo siguiente a Sieroszewski: "Un día, cuando vagaba por los montes, me detuve, allá abajo, hacia el norte, junto a un montón de leña para guisar mi comida. Encendí allí la lumbre; pero bajo aquella hoguera estaba enterrado un chamán tungús. Su espíritu se apoderó de mí." (*Du chamanisme,* p. 314.) De ahí que durante las sesiones pronunciase Tüspüt palabras tungusas. Pero él acogía también en su ser a otros espíritus: Rusos, Mongoles, etc., y hablaba su lengua.[18]

El papel de las almas de los muertos en la elección del futuro chamán es también importante en otros sitios, fuera de Siberia. Examinaremos en seguida su función en el chamanismo norteamericano. Los Esquimales, los Australianos y otros cuando desean convertirse en hombres-médico se acuestan cerca de las tumbas; y esta costumbre sobrevivió incluso en los pueblos históricos (por ejemplo, los Celtas). En América del Sur, sin ser exclusiva, es bastante frecuente la iniciación por los chamanes difuntos. "Los chamanes bororo, que pertenecen a la clase de los *aroettawaraare* o a la de los *bari,* son escogidos por el alma de un muerto o por un espíritu. Tratándose de los *aroettawaraare* la revelación se produce así: el elegido vaga por el bosque y ve de pronto que un pájaro se posa al alcance de su mano para desaparecer pronto. Bandadas de loros descienden hacia él y se desvanecen como por ensalmo. El futuro chamán vuelve a su casa temblando y pronunciando palabras ininteligibles. Su cuerpo exhala un olor de podredumbre[19] y de bija. De pronto una racha de viento lo hace tambalearse, y se desploma como muerto. En ese instante se ha convertido en el receptáculo de un espíritu que habla por su boca. Y a partir de entonces, es ya chamán."[20]

Entre los Apinayé, los chamanes son designados por el alma de un pariente que los pone en relación con los espíritus; pero son estos últimos los que le trasmiten la ciencia y las técnicas chamánicas. En otras tribus se trueca uno en chamán mediante una experiencia extática espontánea: por ejemplo, observando, en una visión, al planeta Marte, etc. (Métraux, *ibid.*, p. 203). Entre los Campa y los Amahuaca los candidatos reciben su instrucción de un chamán vivo o muerto (*ibid.*). "El aprendiz de chamán de los Conibo del Uyacali obtiene de un espíritu su ciencia médica. Para entrar en relación con dicho espíritu el chamán bebe una infusión de tabaco y fuma cuanto puede en una cabaña herméticamente cerrada" (*ibid.*, p. 204). El candidato cashinawa es instruido entre la maleza: las almas le proporcionan las sustancias mágicas necesarias y además se las inoculan en el cuerpo. Los chamanes yaruros son instruidos por sus dioses, aunque aprenden de otros chamanes la técnica propiamente dicha. Pero no se consideran capaces de practicar su oficio antes de haber encontrado un espíritu en un sueño (*ibid.*, pp. 204-5). "En la tribu de los Apapocuvá-Guaraní sólo se puede ser chamán mediante el conocimiento de cantos mágicos en los que se es instruido durante un sueño por algún pariente difunto" (*ibid.*, p. 205). Pero, sea cual fuere el origen de la revelación, todos estos chamanes practican de acuerdo con las normas tradicionales de su tribu. "Por lo tanto, se atienen a unas reglas y a una técnica que solamente se puede adquirir en la escuela de unos hombres experimentados", concluye Métraux (p. 205); cosa que es válida para todos los chamanismos.

Como se ve, si el alma del chamán muerto desempeña un papel importante en la exteriorización de la vocación chamánica, en rigor se reduce a preparar al candidato para revelaciones ulteriores. Las almas de los chamanes muertos lo relacionan con los espíritus, o lo llevan al Cielo (cf. Siberia, Altai, Australia, etcétera). Por otro lado, estas primeras experiencias extáticas van seguidas de una instrucción que procuran los viejos chamanes.[21] Entre los Selk'nam la vocación espontánea se hace notoria en la actitud extraña del joven: canta mientras duerme, etc. (Gusinde: *Selk'nam*, p. 779). Pero también puede llegarse voluntariamente a un estado análogo: se trata sólo de ver a los espíritus (*ibid.*, pp. 781-2). "Ver a los espíritus" en un sueño o durante la vigilia es la señal decisiva de la vocación chamánica, espontánea o voluntaria. Porque sustentar relaciones con las almas de los muertos equivale en cierto modo a *estar muerto uno mismo*. Por esto, en toda América del

Sur[22] el chamán ha de morir para poder encontrar las almas de los chamanes y ser instruido por ellas; porque los muertos lo saben todo (Lublinski, p. 250: es una creencia universal, que explica la mántica por el comercio con los muertos).

Como se ha dicho, la elección o la iniciación chamánica en América del Sur conserva en ocasiones el esquema perfecto de una muerte y una resurrección rituales. Pero la muerte también puede ser sugerida por otros medios: fatiga extremada, torturas, ayuno, golpes, etc. Cuando un joven jíbaro se decide a ser chamán, busca un maestro, le paga los honorarios debidos y se somete inmediatamente después a un régimen en extremo severo: no prueba alimento durante varios días y toma bebidas narcóticas, especialmente esencia de tabaco (que, como se sabe, desempeña un papel esencial en la iniciación de los chamanes suramericanos). A la postre, Pasuka —un espíritu— aparece ante el candidato, bajo la forma de un guerrero. En seguida el maestro empieza a golpear al aspirante hasta que éste rueda por tierra, inconsciente. Cuando despierta le duele todo el cuerpo; ésta es la prueba de que el espíritu ha tomado posesión de él; de hecho, los sufrimientos, las intoxicaciones y los golpes que provocaron su desmayo son en cierto modo identificados con una muerte ritual.[23]

De ahí resulta que las almas de los muertos, cualquiera que haya sido su papel en el desencadenamiento de la vocación o de la iniciación de los futuros chamanes, no producen esta vocación con su simple presencia (posean o no posean al neófito), pero sirven al candidato de medio para entrar en relación con los Seres divinos o semi-divinos (para los viajes extáticos al Cielo y a los Infiernos, etc.) o hacen capaz al futuro chamán de apoderarse de las realidades sagradas, que sólo son accesibles para los difuntos. Todo esto ha sido suficientemente aclarado por Marcel Mauss a propósito del otorgamiento de los poderes mágicos mediante la revelación sobrenatural entre los hechiceros australianos (cf. *L'origine des pouvoirs magiques*, pp. 144 *ss.*). Aquí también el papel de los muertos se confunde frecuentemente con el de los "espíritus puros". Y, lo que es más, incluso cuando es el espíritu del muerto el que otorga directamente la revelación, ésta lleva consigo, bien el rito iniciático de la muerte seguida de la resurrección del candidato (véase el capítulo anterior), bien los viajes extáticos al Cielo, tema chamánico por excelencia en que el espíritu del antepasado asume el papel de psicopompo, y que por su misma estructura excluye la "posesión". Diríase que la principal función de los muertos en la concesión de los poderes chamánicos es, más que tomar

"posesión" del individuo, ayudarle a transformarse en "muerto"; esto es, auxiliarlo para que él mismo se convierta en "espíritu".

Ver a los espíritus

Esto explica la extraordinaria importancia de la "visión de los espíritus" en todas las variedades de iniciaciones chamánicas: "ver" a un espíritu, en sus sueños o en vela, es señal segura de que se ha obtenido en cierto modo una "condición espiritual", esto es, que se ha rebasado la condición humana profana. Por esto entre los Mentawei la "visión" (de los espíritus), se haya obtenido espontáneamente o mediante un esfuerzo voluntario, otorga instantáneamente el poder mágico (*kerei*) a los chamanes.[24] Los magos andamaneses se retiran a la selva para obtener esta "visión"; los que sólo han logrado sueños reciben poderes mágicos de menos importancia.[25] Los *dukun* de los Minaugkabau de Sumatra perfeccionan su instrucción en la soledad, en una montaña: allí aprenden a hacerse invisibles y logran ver, de noche, las almas de los muertos; [26] lo que quiere decir que se *convierten* en espíritus, que *son* muertos.

Un chamán australiano de la tribu de los Yaralde (Murray del Sur) describe admirablemente los terrores de la iniciación que acompañan la visión de espíritus y de muertos: "Cuando te acuestes para tener dichas visiones, y las tengas, serán horribles, pero no temas. Me es difícil describirlas, aunque están en mi espíritu y en mi *miwi* (fuerza física), e incluso podría proyectar la experiencia contigo una vez que estés bien preparado."

"Sin embargo, algunas de esas visiones son espíritus malos, algunas son parecidas a las serpientes, y algunas son espíritus de hombres malos que parecen fuegos devoradores. Verás arder tu campamento y subir las aguas de sangre; habrá truenos, relámpagos y lluvia, la tierra temblará, las colinas se estremecerán, las aguas se arremolinarán y los árboles que aún queden en pie se doblarán bajo el viento. No temas. Si te levantas, no verás esas escenas, pero si vuelves a acostarte las verás, a menos que tu terror sea demasiado grande. Si esto ocurre, se romperá la tela (o el hilo) de la cual estas escenas están suspendidas. Quizá veas muertos caminando hacia ti y oigas el chasquido de sus huesos. Si oyes y ves estas cosas sin miedo, nunca más volverás a temer nada. Estos muertos no se te aparecerán jamás, pues tu *miwi* se habrá vuelto fuerte. Entonces serás poderoso, porque habrás visto estos muertos." (Elkin, *Aboriginal Men of High Degree*, p. 70-71.) En efecto, los

medicine-men son capaces de ver los espíritus de los muertos cerca de sus tumbas, y les es fácil capturarlos. Estos espíritus se hacen entonces sus ayudantes y, durante la cura chamánica, los *medicine-men* los envían a grandes distancias a recuperar el alma vagabunda del enfermo al que están curando. (Elkin, *op. cit.,* p. 117.)

Hablando nuevamente de los Mentawei, "un hombre y una mujer pueden llegar a ser videntes si son arrebatados físicamente por los espíritus. Según la historia de Sitakigagailau, este joven fue llevado al Cielo por los espíritus de ese reino y allí recibió un cuerpo maravilloso, parecido al suyo. Volvió a la Tierra, donde fue vidente y los espíritus celestes le ayudaban en sus curas... Para ser videntes, los jóvenes y las jóvenes tienen que sufrir una enfermedad, tener sueños y pasar por un período de locura pasajera. La enfermedad y los sueños son enviados por los espíritus celestes o de la selva. El soñador imagina que sube al Cielo o que va al bosque en busca de monos..." [27] El maestro-vidente procede en seguida a la iniciación del joven: van juntos a la selva para coger plantas mágicas; el maestro canta: "Espíritus del talismán, revelaos. Esclareced los ojos de este muchacho para que pueda ver los espíritus." Ya de vuelta en la casa del maestro-vidente, éste invoca a los espíritus: "Permite que tus ojos sean claros, deja que tus ojos sean claros, para que podamos ver a nuestros padres y a nuestras madres en los Cielos interiores." Tras esta invocación "el maestro frota los ojos de su discípulo con las yerbas. Durante tres días y tres noches los dos permanecen frente a frente, cantando y tocando sus campanillas. No toman ningún descanso hasta que los ojos del aprendiz son ya clarividentes. Al terminar el tercer día vuelven a la selva para buscar nuevas yerbas... Si al séptimo día el joven ve los espíritus de los bosques, la ceremonia ha concluido. En caso contrario, tienen que repetirse estos siete días de ceremonia". (Loeb: *Shaman and Seer,* pp. 67 *ss.*)

Todo este largo y fatigoso rito tiene por objeto convertir la experiencia extática inicial y pasajera del aprendiz de mago (la experiencia de la "elección") en una aptitud permanente; en la que se pueden "ver los espíritus", esto es, ser parte de su naturaleza "espiritual".

Los espíritus auxiliares

Todo esto resalta más claramente aún en el examen de las demás categorías de "espíritus", que también desempeñan un papel, ya en la iniciación del chamán, ya en el desencadenamiento de sus

experiencias extáticas. Ya dijimos antes que se establece una relación de "familiaridad" entre el chamán y sus "espíritus". Obsérvese, además, que se los llama en la literatura etnológica "espíritus familiares", espíritus auxiliares o espíritus custodios. Pero se puede distinguir perfectamente entre los espíritus familiares propiamente dichos y otra categoría de espíritus, más fuertes, que se llaman espíritus protectores; es preciso igualmente establecer la diferencia entre éstos y los seres divinos o semidivinos que los chamanes evocan durante las sesiones. Un chamán es un hombre que mantiene relaciones concretas, inmediatas, con el mundo de los dioses y de los espíritus: los ve cara a cara, les habla, les pide, les implora —pero sólo tiene "influencia" cerca de un número limitado de los mismos. Cualquier dios o espíritu invocado durante la sesión chamánica no es por este motivo un "familiar" o un auxiliar del chamán. Se invoca frecuentemente a los grandes dioses, como ocurre entre los Altaicos: antes de emprender su viaje extático el chamán invita a Jajyk Kan (el Señor del Mar), y a Kaira Kan, y a Bai Ulgän con sus hijas, y también otras figuras míticas (Radlov: *Aus Sibirien,* II, p. 30 *ss.*). El chamán los invoca y los dioses, los semi-dioses y los espíritus llegan —igual que las divinidades védicas descienden junto al sacerdote cuando él las invoca durante el sacrificio—. Por otro lado, los chamanes tienen sus divinidades específicas, desconocidas del resto de la comunidad, y a las cuales únicamente ellos les ofrecen sacrificios. Pero el chamán no puede disponer de todo este panteón, como si se tratara de espíritus familiares; y los seres divinos o semi-divinos que ayudan al chamán no deben ser situados entre esos espíritus familiares, auxiliares o custodios.

Sin embargo, estos últimos desempeñan un papel considerable en el chamanismo: podrán verse más de cerca sus funciones al estudiar las sesiones chamánicas. Entretanto, señalemos que casi todos estos espíritus familiares y auxiliares adoptan formas animales. Así, entre los Siberianos y los Altaicos, pueden aparecer con aspecto de oso, lobo, ciervo, liebre; de toda clase de aves, especialmente ganso, águila, búho, corneja, etc.; de grandes gusanos pero también de fantasmas, espíritus de los bosques, de la tierra del hogar, etc. Sería inútil completar esta lista.[28] Su forma, su nombres y su número difieren de una región a otra. Según Karjalainen puede variar el número de los espíritus auxiliares de un chamán vasiugan, pero, por lo común, dispone de siete. Además de estos "familiares", el chamán disfruta también de la protección de un "Espíritu de la Cabeza", que lo defiende durante su

viajes extáticos; de un "Espíritu en forma de oso", que lo acompaña en sus descensos a los Infiernos; de un caballo gris, sobre el cual sube a los Cielos, etc. En otras regiones todo este conjunto de espíritus auxiliares del chamán vasiugan es sustituido por un solo espíritu: un oso entre los Ostiacos septentrionales; entre los Tremyugan y otros pueblos, un "mensajero" que trae la respuesta de los espíritus; este último recuerda a los "mensajeros" de los espíritus celestes (las aves, etc.).[29] Los chamanes los llaman desde cualquier rincón del mundo, y ellos acuden, uno tras otro, a través de su propia voz.[30]

La diferencia entre un espíritu familiar con aspecto de animal y el espíritu protector propiamente chamánico se manifiesta clarísimamente entre los Yakutes. Cada chamán tiene un *ié-kyla* ("animal-madre"), especie de imagen mítica de animal auxiliar, que conserva oculto. Los más débiles son los que tienen por *ié-kyla* un perro; los más poderosos poseen un toro, un potro, un águila, un alce o un oso pardo; los peor dotados son los que sólo cuentan con lobos, perros u osos. El *ämägät* es un ser completamente distinto. Generalmente es el alma de un chamán muerto o un espíritu celeste menor. "El chamán únicamente ve y entiende por su *ämägät* —me dijo Tüspüt—, yo veo y entiendo a una distancia de tres *nosleg*, pero hay algunos que ven y entienden mucho más lejos." [31]

Ya se ha visto que un chamán esquimal, tras su iluminación, debe procurarse por sí solo sus espíritus auxiliares. Por lo común éstos son animales que adoptan una forma humana; acuden por su propia voluntad cuando el aprendiz tiene méritos para ello. El zorro, el búho, el oso, el perro, el tiburón, y toda clase de espíritus de las montañas son auxiliares poderosos y eficaces.[32] Entre los Esquimales de Alaska cuantos más son estos espíritus auxiliares, más fuerte es el chamán. En la Groenlandia del Norte, un *angakkok* posee hasta quince espíritus auxiliares.[33]

Rasmussen ha recogido de boca de algunos chamanes la historia de cómo obtuvieron sus espíritus. Al recibir su "iluminación" el chamán Aua sintió en su cuerpo y en su cerebro una luz celeste, que emanaba, en cierto modo, de todo su ser; y que, aunque no advertida por los humanos, era visible para todos los espíritus de la Tierra, del Cielo y del Mar; estos últimos acudieron a él y se convirtieron en sus espíritus auxiliares. "Mi primer espíritu auxiliar era una homónima mía, una pequeña *aua*. Cuando vino a mí, fue como si el techo de mi casa se hubiera levantado de repente y obtuve una visión tan poderosa, que yo veía a través de mi casa y a través de la Tierra, y lejísimos en el Cielo; era mi

pequeña *aua* la que me había traído esta luz interior, al revolotear sobre mí mientras yo cantaba. Después la coloqué en un rincón de la casa, invisible para los demás, pero siempre pronta a acudir a mi llamamiento" (*Intellectual cultur of the Iglulik Eskimo*, p. 119). Un segundo espíritu, un tiburón, vino a él un día, cuando se hallaba en el mar, en su *kayak*: nadando, se acercó a él y le llamó por su nombre. Aua invoca sus dos espíritus auxiliares con un canto monótono: "Alegría, alegría. Alegría, alegría. Veo un pequeño espíritu de la playa; una pequeña *aua*. Yo mismo soy una *aua*, el homólogo del espíritu. Alegría, alegría..." Prosigue cantando hasta que rompe a llorar, y entonces siente una alegría ilimitada (*ibid.*, pp. 119-20). Como se ve, en este caso la experiencia extática de iluminación está unida en cierto modo a la aparición del espíritu auxiliar. Pero tal éxtasis no está desprovisto de terror místico. Rasmussen (*op. cit.*, p. 121) insiste en el sentimiento de "terror inexplicable" que se experimenta cuando se es "atacado por un espíritu auxiliar", y relaciona este temor terrible con el peligro mortal de la iniciación.

Por otra parte, todas las categorías de chamanes tienen sus espíritus auxiliares y protectores, aunque éstos difieran considerablemente de naturaleza y de eficacia de una categoría a otra. El *poyang* jakun posee un espíritu familiar que le llega en un sueño o que hereda de otro chamán.[34] En la América del Sur tropical los espíritus custodios se adquieren al fin de la iniciación: "entran" en el chamán "bien directamente, bien bajo la forma de cristales de roca que caen en su bolsa... Entre los Caribes del Barama cada clase de espíritus con los que el chamán entra en relación está representada por piedrecitas de distinta naturaleza. El *piai* las mete en su sonajero y así puede invocarlos a voluntad." [35] En América del Sur, como en otras partes, los espíritus auxiliares pueden ser de diferentes clases: almas de antepasados-chamanes, espíritus de plantas o de animales, etc. Entre los Bororo se distinguen las dos clases de chamanes según los espíritus de los que reciben su poder: demonios de la naturaleza o almas de chamanes difuntos —o almas de antepasados (Métraux, *op. cit.*, p. 211). Pero, en este caso, nos interesan menos los espíritus auxiliares que los espíritus protectores, aunque la diferencia entre estas categorías de espíritus no sea siempre fácil de señalar.

Las relaciones entre el mago o hechicero y sus espíritus varían, y son, bien como las que median entre un hechicero y su protegido, bien como las que sustenta un servidor con su amo, pero son siempre de carácter íntimo.[36] Los espíritus reciben rara vez

sacrificios o plegarias, pero si son heridos, el mago sufre también (véase, por ejemplo, Webster, p. 232, *n.* 41). En Australia, en América del Norte y también en otras partes dominan las formas animales de los espíritus auxiliares y protectores: podrían ser comparados, en cierto modo, con el *bush soul* del África occidental, y con el *nagual* de América Central y de México.[37]

Estos espíritus auxiliares de forma animal desempeñan un papel importante en el preámbulo de la sesión chamánica, esto es, en la preparación del viaje extático a los Cielos y a los Infiernos. Por lo común su presencia se manifiesta por la imitación que el chamán hace de los gestos de los animales o de su comportamiento. El chamán tungús, que tiene una serpiente como espíritu auxiliar, se esfuerza en imitar durante la sesión los movimientos del reptil; otro, cuyo *syvén* es un torbellino, obra en consecuencia (Harva: *Relig. Vorstell.*, p. 462). Los chamanes chukchis y esquimales se transforman en lobos,[38] los chamanes lapones se truecan en lobos, osos, ranas, peces; [39] el *hala* semang puede volverse tigre,[40] como el *halak* de los Sakai [41] y como el *bomor* de Kelantán.[42]

En apariencia esta imitación chamánica de los gestos y la voz de los animales puede tomarse como una "posesión". Pero tal vez sería más exacto hablar de *una toma de posesión, por parte del chamán, de los espíritus auxiliares*: es él el que se *transforma* en animal, igual que obtiene un resultado análogo poniéndose una careta de animal. O aun podría hablarse de una *nueva identidad* del chamán, que se trueca en animal-espíritu, y "habla", canta o vuela como un animal o un ave. El "lenguaje de los animales" no es más que una variante del "lenguaje de los espíritus", el idioma secreto chamánico del que volveremos a hablar dentro de poco.

Quisiéramos antes llamar la atención acerca del punto siguiente: la presencia de un espíritu auxiliar en forma de animal, el diálogo con éste en una lengua secreta, o el hecho de que el chamán encarne este espíritu-animal (disfraces, gestos, danzas, etc.) es algo así como un medio de mostrar cómo el chamán es capaz de abandonar su condición humana; cómo, en una palabra, es capaz de "morir". Desde los tiempos más remotos, casi todos los animales han sido concebidos, bien como psicopompos que acompañan al más allá las almas de los muertos, bien asimismo como la nueva forma del difunto. Sea el "antepasado" o el "maestro de la iniciación", el animal simboliza siempre un nexo real y directo con el más allá. En un gran número de mitos y leyendas de todo el mundo, el héroe es transportado al más allá [43] por un

animal. Es siempre un animal el que lleva sobre sus lomos al neófito hacia la maleza (el Infierno), o lo tiene en sus fauces, o lo "devora" para "matarlo y resucitarlo", etc.[44]

Finalmente, hay que tener en cuenta la solidaridad mística entre el hombre y el animal, que constituye una nota dominante de la religión de los paleo-cazadores. Por el hecho de esta solidaridad, ciertos seres humanos pueden transformarse en animales, comprender su lengua o compartir con ellos su presciencia y sus poderes ocultos. Cada vez que un chamán llega a participar del modo de ser de los animales, en cierto modo restablece la situación que existía *in illo tempore,* en los tiempos místicos, cuando aún no se había consumado la ruptura entre el hombre y el mundo animal (véase más adelante, p. 95).

El animal protector de los chamanes buriatos se llama *khubilgan,* término que puede interpretarse por "metamorfosis" (de *khubilkhu,* "transformarse, tomar otra forma").[45] Dicho de otro modo, el animal protector no sólo permite morfosearse al chamán, sino que, en cierto modo, es su "doble", su *alter ego.*[46] Este último es una de las "almas" del chamán, "el alma bajo una forma animal" (Harva, *Die religiösen Vorstellungen,* p. 478) o, más exactamente, el "alma-vida".[47] Los chamanes se afrontan en forma de animales y, si su *alter ego* muere en el combate, el *chamán* no tarda en morir.[48]

Desde este punto de vista, puede considerarse que los espíritus custodios y auxiliares, sin los cuales es imposible una sesión chamánica, son los signos auténticos de los viajes extáticos del chamán al más allá.[49] Lo que equivale a decir que los animales-espíritus asumen el papel de las almas de los antepasados: éstas también llevan al chamán hasta el más allá (Cielo, Infierno), le revelan los misterios, lo instruyen, etc. El papel de animal-espíritu en los ritos de iniciación y en los mitos y las leyendas relativos al viaje de un héroe al más allá es análogo al que desempeña el alma del muerto en la "posesión" iniciática (chamánica). Pero harto se ve que es el *chamán el que se convierte en el muerto* (o el animal-espíritu, o el dios, etc.), para poder demostrar su capacidad real para subir al Cielo o descender a los Infiernos. De este modo se concibe la posibilidad de una explicación que abarque todos estos grupos de hechos: trátase, en cierto modo, de la repetición periódica (esto es, nuevamente empezada en cada nueva sesión) de la muerte y la resurrección del chamán. El éxtasis no es otra cosa que la experiencia concreta de la muerte ritual; en otros términos, del rebasamiento de la condición humana, profana. Y, como vere-

mos, el chamán es capaz de obtener esta "muerte" por toda clase de medios, de narcóticos y del tambor en la "posesión" por los espíritus.

"Lenguaje secreto". "Lenguaje de los animales"

El futuro chamán debe aprender, durante la iniciación, el lenguaje secreto que utilizará durante las sesiones para comunicarse con los espíritus y los espíritus-animales. Esta lengua secreta la aprende, ya de un maestro, ya por sus propios medios, esto es, directamente de los "espíritus". Por ejemplo, entre los Esquimales coexisten ambos métodos.[50] Se ha podido comprobar la existencia de un lenguaje secreto específico entre los Lapones,[51] los Ostiacos, los Chukchi, los Yakutes y los Tunguses.[52] Se supone que durante su trance el chamán tungús comprende el idioma de toda la naturaleza.[53] El lenguaje secreto chamánico, elaboradísimo entre los Esquimales, es empleado como medio de comunicación entre los *angákut* y sus espíritus.[54] Cada chamán tiene su canto particular y lo entona para invocar los espíritus.[55] Incluso donde no se emplea una lengua secreta, se echan de ver sus huellas en los refranes incomprensibles que se repiten durante las sesiones, como ocurre, por ejemplo, entre los Altaicos.[56]

Este fenómeno no es exclusivamente nor-asiático y ártico: se da en todas partes. El *hala* de los Pigmeos Semang habla, durante la sesión, con los *Chenoï* (espíritus celestes), y lo hace en su lengua; al salir de la cabaña de las ceremonias dice que lo ha olvidado todo.[57] Entre los Mentawei, el maestro iniciador sopla, a través de un bambú, en el oído del aprendiz, para hacerle capaz de entender las voces de los espíritus.[58] El chamán batak utiliza durante las sesiones la "lengua de los espíritus" (Loeb: *Sumatra,* p. 81) y los cantos chamánicos de los Dusum (Borneo septentrional) se entonan en la lengua secreta.[59] "Según la tradición caribe el primer *piai* (chamán) fue un hombre que, oyendo un canto que salía de un río, se sumergió en él intrépidamente y no salió hasta que se hubo aprendido de memoria el canto de las mujeres-espíritus y luego de haber recibido de ellas los accesorios de su profesión" (Métraux: *Le chamanisme dans l'Amérique du Sud tropicale,* p. 210).

Con frecuencia esta lengua secreta es de hecho el "lenguaje de los animales" o tiene como origen la imitación de los gritos de los animales. En América del Sur el neófito tiene que aprender a imitar, durante el período de iniciación, las voces de los anima-

les.[60] Lo mismo ocurre en América del Norte: entre otros, lo chamanes de los Pomo y de los Menomini imitan los cantos d los pájaros.[61] Durante las sesiones de los Yakutes, Yukagires, Chuk chi, Goldes, Esquimales y otros pueblos, se oyen gritos de animale salvajes y de pájaros.[62] Castagné nos presenta al *baqça* kirghiz tátaro corriendo, brincando, emitiendo rugidos: "ladra como u perro, olfatea a los asistentes, brama como un buey, muge, grita bala como un cordero, gruñe como un puerco, relincha, arrulla imitando con notable precisión los gritos de los animales, los canto de los pájaros, el ruido de su vuelo, etc., cosa que no deja de im presionar a los asistentes" (*Magie et exorcisme,* p. 93). La "bajad de los espíritus" se produce con frecuencia de este modo. Entr los indios de la Guayana "el silencio es repentinamente roto po una explosión de gritos raros, pero realmente terribles: so mugidos y aullidos que llenan la cabaña y hacen vibrar los mu ros. Este clamor se eleva como un berrido rítmico que se truec progresivamente en un gruñido sordo y lejano para resaltar d nuevo".[63]

La presencia de los espíritus se anuncia con esos gritos, exac tamente como es proclamada también por un modo de procede propio de los animales (véase, *supra,* p. 88). Muchas de las pala bras empleadas en la sesión proceden de gritos de aves y de otro animales (Lehtisalo: *Beobachtungen,* p. 25). Como ha echado d ver Lehtisalo (*ibid.,* p. 26), el chamán cae en éxtasis utilizand su tambor y el *Jodler,* y los textos mágicos son cantados en toda partes. "Magia" y "canto" —especialmente el canto a la maner de las aves— se expresan frecuentemente con el mismo término El vocablo germánico para la fórmula mágica es *galdr,* que se uti liza con el verbo *galan* "cantar", palabra que se aplica especial mente a los gritos de los pájaros.[64]

Aprender el lenguaje de los animales, y en primer lugar el d las aves, equivale, en cualquier parte del mundo, a conocer lo secretos de la naturaleza y, por tanto, a poder profetizar.[65] El len guaje de los pájaros se aprende por lo común comiendo carne d serpiente o de otro animal tenido como mágico.[66] Estos animale pueden revelar los secretos del porvenir, porque son considerado como los receptáculos de las almas de los muertos o las epifanía de los dioses. Aprender su lenguaje, imitar su voz, equivale a pode comunicarse con el más allá y con los Cielos. Volveremos a halla la misma identificación con un animal, especialmente con el ave cuando hablemos del indumento de los chamanes y del vuelo má gico. Las aves son psicopompos. Convertirse uno mismo en ave, c

ir acompañado por un ave, indica la capacidad de emprender, viviendo todavía, el viaje extático al Cielo y al más allá.

Imitar la voz de los animales, utilizar este lenguaje secreto durante la sesión, es también un signo de que el chamán puede circular libremente entre las tres zonas cósmicas: Infierno, Tierra y Cielo. Lo que viene a significar que puede penetrar impunemente allí donde sólo los muertos y los dioses tienen acceso. Incorporar un animal durante la sesión es, como hemos visto a propósito de los muertos, más que una posesión, una transformación mágica del chamán en ese animal. Una transformación se obtiene, desde luego, también valiéndose de otros medios: por ejemplo, revistiéndose con el hábito chamánico u ocultando el rostro tras una careta.

Pero hay más aún. En muchas tradiciones, la amistad con los animales y la comprensión de su lengua constituyen síndromes paradisíacos. En el principio, o sea en los tiempos míticos, el hombre vivía en paz con los animales y entendía su lengua. Sólo después de una catástrofe primordial, comparable a la "caída" de la tradición bíblica, el hombre se volvió lo que es hoy: mortal, sexuado, obligado a trabajar para alimentarse y en conflicto con los animales. Al prepararse al éxtasis, y durante este éxtasis, el chamán suprime la condición humana actual y re-encuentra, provisionalmente, la situación inicial. La amistad con los animales, el conocimiento de su lengua, la transformación en animal, son otros tantos signos de que el chamán ha reintegrado la situación "paradisíaca" perdida en el albor de los tiempos (cf. M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, pp. 80 *ss.*).

La busca de los poderes chamánicos en América del Norte

Hemos aludido ya a los diferentes modos de obtener los poderes chamánicos en América del Norte. Allí la fuente de esos poderes reside en Seres Divinos, bien en las almas de los antepasados chamanes, bien en animales míticos, o bien, por último, en ciertos objetos o zonas cósmicos. La obtención de los poderes se produce espontáneamente o tras una busca voluntaria; tanto en uno como en otro caso el futuro chamán tiene que someterse a determinadas pruebas de carácter iniciático. Por lo común, en América del Norte, como en otras partes, el otorgamiento de los poderes chamánicos se manifiesta por la obtención de un espíritu protector o auxiliar.[67]

He aquí cómo ocurren las cosas entre los Shushwap, tribu de

la familia Salish del interior de la Columbia Británica: "el chamán es iniciado por animales que se convierten en sus espíritus protectores. Los ritos de iniciación, cuyo objeto no es otro que el logro de una ayuda sobrenatural en todo cuanto se desea, parecen ser los mismos para guerreros y chamanes. El joven ya púber, pero antes de haber conocido mujer, debe marchar a las montañas y llevar al cabo un cierto número de proezas. Tiene que construir una choza de sudación (*sweat-house*) en la que ha de pasar las noches; a la mañana, le está permitido volver a su aldea. Por la noche se purifica en los vapores, danza y canta. Lleva esta vida, en ocasiones durante años, hasta que sueña que el animal que él desea convertir en su espíritu protector se le aparece y promete ayudarlo; al aparecer éste el novicio se desmaya. Se siente como ebrio, incapaz de saber lo que le pasa, o si es de día o de noche." [68] La bestia le dice que la invoque cuando necesite ayuda, y le enseña un canto particular con el que puede llamarla. Por eso todo chamán posee su propio canto que ninguna otra persona tiene el derecho de cantar, salvo cuando se trata de descubrir un hechicero. A veces el espíritu desciende al novicio en forma de rayo.[69] Cuando es un animal el que inicia al novicio, le enseña su lenguaje. Cuéntase que un chamán de Nicola Valley habla, en sus sortilegios, el "lenguaje del coyote"... "Si un hombre cuenta con un espíritu protector, se hace invulnerable a las balas y a las flechas, y si una bala o una flecha lo alcanza, no sangra su herida; la sangre se derrama en su estómago: él la escupe y queda tan sano como antes de ser herido... Los hombres pueden adquirir muchos espíritus protectores; los chamanes poderosos siempre cuentan con más de uno que les ayude..." [70]

En este ejemplo la concepción de los poderes chamánicos se produce después de una busca voluntaria. En otras partes de América del Norte los candidatos se retiran a las cavernas de los montes o a un lugar solitario y se esfuerzan, mediante una intensa concentración, en obtener las visiones que son las únicas que deciden la carrera chamánica. Por lo común es necesario precisar qué clase de "poder" se pide; [71] este detalle es importante, porque nos indica que se trata de una técnica general destinada a procurar los poderes mágico-religiosos, y no solamente chamánicos.

He aquí la historia de un chamán paviotso, recogida y publicada por Park: A los cincuenta años de edad decide hacerse "doctor". Entra en una caverna y dice: "Mi pueblo está enfermo; quiero salvarlo, etc.". Trata de dormir, pero se lo impiden unos ruidos

extraños: escucha gruñidos y aullidos de animales (osos, leones de las montañas, gamos, etc.). Por último, se duerme y asiste en sueños a una sesión de curación chamánica: "Estaban allá abajo, en la falda de la montaña. Podía oír sus voces y sus cantos. Después oía los gemidos del enfermo. Un médico cantaba y lo cuidaba." Luego el enfermo muere y el candidato oye las lamentaciones de la familia. La roca empieza a crujir. "Entró un hombre por una grieta: era alto y delgado. Tenía una pluma de águila en las manos." Le ordena que se procure esas plumas y le enseña cómo se logra una curación. Cuando el candidato despierta por la mañana, no ve a nadie cerca de él (Park: *Shamanism*, p. 28).

Cuando el candidato no se atiene a las instrucciones recibidas en sus sueños o a sus esquemas tradicionales, está condenado al fracaso (Park, *ibid.*, p. 29). En algunos casos el espíritu del chamán muerto aparece en el primer sueño de su heredero; pero en los sueños subsiguientes se le muestran espíritus superiores, que le otorgan el "poder". Si el heredero no acepta este poder, cae enfermo (*ibid.*, p. 30); recuérdese que hemos hallado la misma situación en todas partes.

Entre los Paviotso, los Shoshoni, Seed Eaters y, más al norte, entre los Lilloet y los Thompson [72] las almas de los muertos estan consideradas como un manantial de los poderes chamánicos. En la California del Norte está extraordinariamente difundida esta modalidad de concesión de los poderes. Los chamanes yurok sueñan con un muerto, que es, por lo común, pero no siempre, chamán. En tierra de los Sinkyone se recibe a veces el poder durante sueños en los que aparecen los padres difuntos. Los Wintu se convierten en chamanes después de tener sueños de esta clase, especialmente si sueñan con sus hijos muertos. Entre los Shasta la primera indicación de un poder chamánico procede de sueños en los cuales aparecen la madre, el padre o un antepasado fallecido.[73]

Pero en América del Norte hay también otras "fuentes de poderes chamánicos" y asimismo otras clases de instructores, aparte de las almas de los muertos y los animales custodios. En la Gran Meseta se trata de un "hombrecito verde", que no mide arriba de dos pies, y que lleva arco y flechas. Vive en las montañas e hiere con sus dardos a los que hablan mal de él. El "hombrecito verde" es el espíritu custodio de los hombres-médico, de aquellos que se han hecho magos sólo mediante una ayuda sobrenatural (Park, p. 77). La concepción de un enano que otorga el poder o sirve de espíritu custodio está muy extendida, al oeste de las Montañas Rocallosas, en las tribus del "Plateau Group" (Thomp-

son, Shushwap, etc.) y en la California septentrional (Shasta, Atsugewi, Maidus septentrionales y Yuki).[74]

En ocasiones el poder chamánico se deriva directamente del Ser Supremo o de otras entidades divinas. Así, por ejemplo, entre los Cahuilla de la California meridional (Desierto Cahuilla), se supone que los chamanes obtienen su poder de Mukat, el Creador, pero este poder es transmitido por mediación de los espíritus custodios (el búho, el zorro, el coyote, el oso, etc.) que actúan como mensajeros del Dios de los chamanes (Park, p. 82). Entre los Mohawe y los Yuma el poder procede de los grandes seres míticos que se los transmitieron a los chamanes al comenzar el mundo (*ibid.*, p. 38). La transmisión se efectúa en los sueños y lleva aparejada una representación iniciática. El chamán yuma asiste, durante un sueño, a los orígenes del mundo y revive los tiempos míticos.[75] Entre los Manicopa los sueños iniciáticos se atienen a un esquema tradicional: un espíritu coge el alma del futuro chamán y la lleva de montaña en montaña, revelándole cada vez cantos y curaciones.[76] Entre los Walapai, el viaje bajo el mundo de los espíritus constituye una característica esencial de los sueños chamánicos (Park, p. 116).

Como ya hemos visto muchas veces, la instrucción de los chamanes se efectúa cón frecuencia durante sueños. Y es que en los sueños se llega a la vida sagrada por excelencia y es donde se establecen relaciones directas con los dioses, los espíritus y las alma de los antepasados. Siempre durante aquéllos es cuando se consigue abolir el tiempo histórico y hallar el tiempo mítico, cosa que permite al futuro chamán asistir al principio del mundo y, por tanto, ser contemporáneo tanto de la cosmogonía como de las revelaciones míticas primordiales. A veces los sueños iniciáticos son involuntarios y comienzan ya en la infancia, como, por ejemplo, en las tribus de la Gran Meseta (cf. Park, p. 110). Los sueños, aunque no se atienen a una norma rígida, están, sin embargo, estereotipados: se sueña con espíritus y antepasados, o se oyen sus voces (cantos e instrucción). Siempre se reciben en un sueño las reglas iniciáticas (régimen, tabúes, etc.) y en él se aprende qué objetos serán necesarios en la curación chamánica.[77] También entre los Maidus del noreste se convierte uno en chamán si sueña con los espíritus. Aunque el chamanismo es hereditario, no se recibe la calificación propiamente dicha hasta después de haber visto, en sueños, los espíritus; los cuales, por lo demás, son en cierto modo transmitidos, como herencia, de una generación a otra. Los espíritus se muestran en ocasiones adoptando apariencia de ani-

males (y en este caso el chamán no debe comer nunca el animal correspondiente), pero también viven, sin tomar formas precisas, en las rocas, en los lagos, etcétera.[78]

En toda la América del Norte [79] está muy extendida la creencia de que los espíritus animales o los fenómenos naturales son fuentes de poderes chamánicos. Entre los Salish del interior de la Columbia Británica pocos chamanes heredan solamente de sus padres los espíritus custodios. Casi todos los animales y un considerable número de objetos pueden convertirse en espíritus: todo lo que tiene alguna relación con la muerte (por ejemplo, las tumbas, los huesos, los dientes, etc.) y cualquier fenómeno natural (el cielo azul, el Este y el Oeste, etc.). Pero aquí, como en otros muchos casos, nos hallamos ante una experiencia mágico-religiosa que rebasa la esfera del chamanismo; porque también los guerreros obtienen sus espíritus custodios de sus armaduras y las fieras; y los cazadores los consiguen, bien del agua, bien de las montañas o bien de los animales que cazan, etcétera.[80]

Según dicen algunos chamanes paviotso el poder les llega del "Espíritu de la Noche". Este Espíritu "está en todas partes. No tiene nombre. No hay nombre para él". El Águila y el Búho son únicamente los mensajeros que trasmiten la instrucción que dicta el Espíritu de la Noche. Los *water-babies* o cualquier otro animal pueden también ser sus mensajeros. "Cuando el Espíritu de la Noche concede el poder chamánico (*power for doctoring*), dice al chamán que pida ayuda a los *water-babies*, al águila, al búho, al gamo, al antílope, al oso o a otro animal o ave." [81] El coyote no es nunca fuente de poder para los Paviotso, aunque sea el principal personaje de sus cuentos (Park, p. 19). Los espíritus que otorgan el poder son invisibles: sólo los chamanes pueden verlos (*ibid.*).

Importa mencionar también el "dolor", que es concebido ya como fuente de poder, ya como causa de las enfermedades. El "dolor" parece que está animado y, en ocasiones, tiene incluso cierta personalidad. No posee forma humana, pero está considerado como algo corpóreo.[82] Por ejemplo, entre los Hupa hay "penas" de todos los colores: una recuerda un pedazo de carne cruda, otras parecen cangrejos, gamitos, puntas de flecha, etc. (Park, p. 81). La creencia en las "penas" o el "dolor" es general en las tribus de la California septentrional (*ibid.*, p. 80), pero es desconocida o muy rara en las demás regiones de América del Norte (*ibid.*, p. 81).

Los *damagomi* de los Achumawi son a la vez espíritus custo-

dios y "penas". La chamana Old Dixie cuenta cómo sintió l vocación: estaba ya casada cuando, un día, "mi primer *damagon* vino a buscarme. Lo tengo aún. Es una cosita negra, que apen se ve. Cuando vino a mí por primera vez hizo mucho ruido. Era d noche. Me dijo que debía ir a verle al monte. Entonces fui. Ten mucho miedo, apenas me atrevía. Después obtuve otros. Los atr pé".[83] Eran *damagomi* que habían pertenecido a otros chamane y que habían sido enviados para envenenar a las personas o otras misiones chamánicas. Old Dixie enviaba uno de sus propi *damagomi* y los capturaba. Así, había llegado a poseer más d cincuenta *damagomi*, mientras que un joven chamán sólo tien tres o cuatro. (J. de Angulo, p. 565.) Los chamanes los alimenta con la sangre que ellos chupan durante las curas (*ibid.*, p. 563 Según Angulo (p. 580) estos *damagomi* son a la vez reales (de carn y hueso) y fantásticos. Cuando el chamán desea envenenar a a guien envía un *damagomi*: "Ve a buscar a fulano. Entra en é Ponle enfermo. No lo mates de pronto. Que dure un mes." (*Ibid* p. 580.)

Como hemos visto a propósito de los Salish, cualquier anim u objeto cósmico puede trocarse en fuente de poder o en esp ritu custodio. Por ejemplo, entre los indios Thompson el agu es considerada como el espíritu guardián de los chamanes, gu rreros, cazadores y pescadores; el Sol, el rayo o el ave del ray las cumbres de las montañas, el oso, el lobo, el águila y el cuerv son los espíritus custodios de los chamanes y de los guerrero otros espíritus custodios son comunes para chamanes y cazadore o para chamanes y pescadores. También hay espíritus custodi reservados exclusivamente para los chamanes: la noche, la brum el cielo azul, el Este, el Oeste, la mujer, la adolescente, el niñ las manos y los pies del hombre, los órganos sexuales del homb y de la mujer, el murciélago, el país de las almas, los aparecido las tumbas, los huesos, los dientes y los cabellos de los muerto etcétera.[84] Pero estamos muy lejos de haber completado la lista d las "fuentes de los poderes chamánicos" (Park, pp. 18 y 76 *ss.*).

Como acabamos de comprobar, cualquier entidad espiritual, an mal o física puede convertirse en fuente de poder o en espírit custodio, sea del chamán o de cualquier otro individuo. Esto n parece de bastante importancia en relación con el problema de l orígenes de los poderes chamánicos: en ningún caso su calida especial de "poderes chamánicos" es debida a sus *fuentes* (qu frecuentemente son las mismas para los demás poderes mágic religiosos) ni al hecho de que los "poderes chamánicos" encarne

en determinados animales-custodios. Cualquier indio puede obtener su espíritu guardián si está dispuesto a hacer un esfuerzo de voluntad y de concentración.[85] En otras partes la iniciación tribal concluye con la obtención de un espíritu custodio. Desde este punto de vista la busca de los poderes chamánicos es parte de la busca, mucho más general, de los poderes mágico-religiosos. Ya hemos visto en el capítulo anterior: los chamanes no se diferencian de los demás miembros de la colectividad por su busca de lo sagrado —que entra dentro del proceder normal y universal de todos los humanos— sino por su capacidad de experiencia extática, que se reduce, casi todo el tiempo, a una vocación.

En consecuencia, podemos concluir que los espíritus custodios y los animales míticos auxiliares no constituyen una nota característica y exclusiva del chamanismo. Estos espíritus protectores y auxiliares se encuentran en cualquier parte del Cosmos, y son accesibles a cualquier individuo decidido a someterse a determinadas pruebas para obtenerlos. Esto quiere decir, que el hombre arcaico identifica en cualquier parte del Cosmos una fuente de lo sagrado mágico-religioso, que cualquier fragmento del Cosmos puede dar lugar a una hierofanía, de acuerdo con la dialéctica de lo sagrado (cf. nuestro *Traité d'histoire des religions,* pp. 15 *ss.*). Lo que distingue al chamán de otro individuo del clan no es la posesión de un poder o de un espíritu custodio, sino la experiencia extática. Luego, como ya hemos visto, y lo veremos mejor más adelante, los espíritus custodios o auxiliares no son los autores directos de esta experiencia extática. Son simplemente los mensajeros de un ser divino o los auxiliares en una experiencia extática que exige otras muchas presencias además de la suya.

Por otra parte, sabemos que el "poder" es muchas veces revelado por las almas de los antepasados chamanes (que, a su vez, lo recibieron en la aurora de los tiempos, en los tiempos míticos), por personas divinas o semi-divinas, y a veces por un Ser Supremo: aquí también se tiene la impresión de que los espíritus custodios y auxiliares no son otra cosa que instrumentos indispensables para la experiencia chamánica, como nuevos órganos que el chamán recibe tras su iniciación para poder orientarse mejor en el nuevo universo mágico-religioso que ya es accesible para él. En los capítulos siguientes esclarecemos aún más el papel de los espíritus custodios y auxiliares como "órganos místicos".

En América del Norte, como en todas partes, la obtención de estos espíritus custodios y auxiliares es unas veces espontánea y otras voluntaria. Se ha querido diferenciar la iniciación de los

chamanes norteamericanos de la de los chamanes de Siberia, afirmando que entre los primeros se trata siempre de una *busca voluntaria,* mientras que en Asia la vocación chamánica es en cierto modo *infligida* por los espíritus.[86] Bogoraz, utilizando los resultados de Ruth Benedict,[87] resume del siguiente modo la obtención de los poderes chamánicos en América del Norte: para entrar en contacto con los espíritus u obtener los espíritus custodios, el aspirante se retira a la soledad y se somete a un riguroso régimen de autotortura. Cuando los espíritus se manifiestan adoptando una apariencia animal, supónese que el neófito los alimentaba con su propia carne (Bogoraz, p. 442). Pero el ofrecimiento de sí mismo como alimento a los espíritus-animales, realizado mediante el despedazamiento de su propio cuerpo (como, por ejemplo, entre los Assiniboin, *ibid.*), no es sino una fórmula paralela del rito extático del descuartizamiento del cuerpo del aprendiz, rito que ya hemos analizado en el capítulo precedente y que lleva aparejado un esquema iniciático (muerte y resurrección). Por otro lado, aquélla se encuentra también en otras partes —como, por ejemplo en Australia [88] o en el Tibet (en el rito tántrico-bon, *chöd*)— y debe ser considerada como un sustituto o como un paralelo del desplazamiento extático del candidato por los espíritus demoníacos; donde no se da, o es más rara, la experiencia extática espontánea del despedazamiento del cuerpo y la renovación de los órganos, es remplazada en ocasiones por la ofrenda de su propio cuerpo a los animales-espíritus (como entre los Assiniboin) o a los espíritus demoníacos (Tibet).

Si bien es cierto que la "busca" es la nota dominante del chamanismo norteamericano, está muy lejos de constituir el método exclusivo para la obtención de los poderes. Hemos encontrado muchos ejemplos de vocación espontánea (cf., verbigracia, el caso de Old Dixie), pero su número es mucho mayor. Recuérdese sólo la trasmisión hereditaria de los poderes chamánicos, cuya decisión pertenece, en última instancia, a los espíritus y a las almas de los antepasados. Recuérdense también los sueños premonitorios de los futuros chamanes, sueños que, según Park, se truecan en enfermedades mortales si no son bien interpretados y piadosamente obedecidos. Un viejo chamán es llamado para actuar como exegeta; éste manda al enfermo que siga las prescripciones de los espíritus que provocaron esos sueños. "Por lo común, la persona acepta de mala gana el ser chamán, y no se decide a aceptar los poderes y a seguir las prescripciones del espíritu hasta que los demás chamanes le aseguran que, de no hacerlo, sobrevendrá su muerte"

(Park, p. 26). Es exactamente el caso de los chamanes siberianos y central-asiáticos y también de otros. Esta resistencia a la elección divina se explica, como ya se ha dicho, por la actitud ambivalente del hombre respecto a lo sagrado.

Añadamos que también en Asia se encuentra, aunque más raramente, la busca voluntaria de los poderes chamánicos. En América del Norte, y especialmente en la California meridional, la obtención de los poderes chamánicos está frecuentemente asociada a las ceremonias de iniciación. Entre los Kawaiisu, Luiseños, Juaneños y Gabrielinos, como entre los Diegueños, Cocopa y Akwa'ala se espera la visión del animal protector después de una intoxicación provocada por cierta planta (*jimson weed*).[89] Todo esto atañe más bien a un rito de iniciación en una sociedad secreta que a una experiencia chamánica. Las autotorturas de los aspirantes, a las que aludía Bogoraz, corresponden más bien a las terribles pruebas que un candidato debe sufrir para ser admitido en una sociedad secreta que al chamanismo propiamente dicho, aunque en América del Norte sea siempre difícil precisar netamente los límites de estas dos formas religiosas.

IV. LA INICIACIÓN CHAMÁNICA

La iniciación entre los Tunguses y los Manchúes

Tanto en el Asia septentrional, como en otras partes del mundo, la elección extática va generalmente seguida de un período de instrucción durante el cual el neófito es debidamente iniciado por un viejo maestro. Entonces es cuando se supone que el futuro chamán aprende a dominar sus técnicas místicas y a asimilar la tradición religiosa y mitológica de la tribu. Con frecuencia, pero no siempre, el final de la etapa preparatoria se celebra con una serie de ceremonias que por costumbre se llaman la iniciación del nuevo chamán.[1] Pero, como advierte justamente Shirokogorov a propósito de los Tunguses y de los Manchúes, no se trata de una iniciación propiamente dicha, ya que efectivamente los candidatos habían sido "iniciados" mucho antes de su reconocimiento formal por los maestros-chamanes y la comunidad (*Psychomental complex of the Tungus*, p. 350). Lo mismo acontece en otras partes de Siberia y del Asia central: incluso cuando se trata de una ceremonia pública (por ejemplo, entre los Buriatos), ésta no hace sino confirmar y convalidar la verdadera iniciación extática y secreta que, como se ha visto, es obra de los espíritus (enfermedades, sueños, etc.), terminada con un aprendizaje junto a un maestro-chamán.[2]

Existe, sin embargo, un reconocimiento formal por parte de los maestros chamanes. Entre los Tunguses de la Transbaikalia, al niño se le escoge y educa para hacerlo chamán. Después de cierta preparación, se somete a las primeras pruebas: debe interpretar los sueños, demostrar su capacidad adivinatoria, etc. El momento más dramático es el siguiente: el candidato, en éxtasis, describe con una precisión perfecta los animales que le enviarán los espíritus para que se haga un hábito con sus pieles; algún tiempo después, cuando ya se han cazado dichos animales, y ya se ha hecho el vestido, se efectúa una segunda reunión: se sacrifica un reno al chamán muerto, el candidato se pone su hábito y practica el chamanismo en "gran sesión" (Shirokogorov, *op. cit.*, p. 351).

Entre los Tunguses de Manchuria la cosa es algo distinta. Al niño se le escoge e instruye, pero son sus posibilidades extáticas las que deciden su carrera (véase *supra*, p. 33). Tras el período

de preparación al que ya hemos aludido, viene la ceremonia propiamente dicha de "iniciación".

Se ponen dos *turö* (árboles a los que se les han cortado las ramas gruesas, pero cuya copa se dejó intacta) ante una casa. "Estos dos *turö* se unen con unos travesaños de cerca de 90 a 100 cm de largo, y en número impar, a saber: cinco, siete o nueve. Se coloca un tercer *turö*, hacia el Sur, a varios metros de distancia y se le une al *turö* del Este con un cordel o una correíta (*sijim:* "cuerda"), guarnecida cada 30 cm, aproximadamente, con cintas y plumas de distintos pájaros. Puede emplearse seda roja de China o tendones teñidos de rojo. Tal es el "camino" por el que se irán los espíritus. En el cordel se introduce un anillo de madera que puede deslizarse de un *turö* a otro. En el momento en que el maestro lo empuja el espíritu se halla en la superficie del anillo (*jûldu*). Se colocan tres figuras antropomórficas de madera (*an'nakan*), bastante anchas (30 cm), cerca de cada *turö*.

"El candidato se sienta entre los dos *turö* y toca el tambor. El viejo chamán llama a los espíritus uno por uno y, con el anillo, los envía al candidato. Cada vez el maestro vuelve a coger el anillo antes de enviar un nuevo espíritu: de no proceder de ésta suerte, los espíritus se introducirían en el candidato, para no salir nunca... Cuando ya está poseído por los espíritus, los ancianos interrogan al candidato y éste debe contar toda la historia (la biografía) del espíritu, con todo detalle, especialmente quién era antes, dónde vivía, cuál era su ocupación, con qué chamán estaba y cuándo murió éste...; todo para convencer a los espectadores de que el espíritu visita verdaderamente al candidato... Todas las noches, tras la demostración, el chamán sube al travesaño más alto y permanece allí algún tiempo. Se cuelga su hábito de los travesaños del *turö*..." (Shirokogorov, *op. cit.,* p. 352). La ceremonia dura tres, cinco, siete o nueve días. Si el candidato triunfa, se ofrecen sacrificios a los espíritus del clan.

Demos de lado, por el momento, el papel de los "espíritus" en la consagración del futuro chamán: efectivamente, el chamanismo tungús parece estar dominado por los espíritus-guías. Recordemos únicamente dos detalles: *1)* la cuerda llamada "camino"; *2)* el rito de la subida. Se verá en el acto la importancia de estos ritos: la cuerda es el símbolo del camino que une la Tierra con el Cielo (aunque entre los Tunguses de hoy el "camino" sirve más bien para asegurar la comunicación con los espíritus); la subida al árbol significaba originariamente la ascensión del chamán al Cielo. Si, como parece probable, los Tunguses recibieron estos ri-

tos iniciáticos de los Buriatos, es posible que los hayan adaptado a su propia ideología, quitándoles al mismo tiempo su significación original; esta pérdida de significación podría haber acontecido muy recientemente, bajo la influencia de otras ideologías (por ejemplo, el lamaísmo). Sea como fuere, este rito iniciático, incluso suponiéndolo postizo, era en cierto modo parte de la concepción general del chamanismo tungús; porque, como ya hemos visto, y distinguiremos más claramente muy pronto, los Tunguses compartían con todos los demás pueblos nor-asiáticos y árticos la creencia en la ascensión del chamán al Cielo.

La ceremonia de la iniciación pública llevaba antaño aparejada, entre los Manchúes, el paso del candidato sobre carbones encendidos; si el aprendiz disponía efectivamente de los "espíritus" que él pretendía poseer, podía andar impunemente sobre el fuego. Hoy esta ceremonia es ya muy rara; asegúrase que han disminuido los poderes de los chamanes (Shirokogorov, p. 353), cosa que corresponde a la concepción general nor-asiática de la decadencia actual del chamanismo.

Los Manchúes conocen aún otra prueba iniciática: durante el invierno se cavan nueve hoyos en el hielo; el candidato tiene que sumergirse en uno de esos hoyos y salir, nadando bajo el hielo, por el segundo, y proceder del mismo modo hasta alcanzar el hoyo noveno. Los Manchúes suponen que el excesivo rigor de esta prueba se debe a la influencia china (Shirokogorov, p. 352). En efecto, recuerda ciertas pruebas yógico-tántricas tibetanas, que consisten en secar, durante una noche de invierno y en mitad de la nieve, con el cuerpo desnudo, un determinado número de trapos mojados. El aprendiz yoga da así prueba del "calor psíquico" que es capaz de producir en su propio cuerpo. Recuérdese que, entre los Esquimales, una prueba análoga de resistencia al frío está considerada como la señal segura de la elección chamánica. En efecto, producir calor a voluntad es uno de los prestigios esenciales del mago y del hombre-médico primitivos; y volveremos a hablar sobre ello.

Iniciación de los Yakutes, Samoyedos y Ostiacos

Se dispone solamente de informaciones precarias y anticuadas en lo que atañe a las ceremonias iniciáticas de los Yakutes, Samoyedos y Ostiacos. Es harto posible que las descripciones comunicadas pequen de superficiales y aproximativas, porque los observadores y los etnógrafos del siglo XIX han visto frecuentemente en el cha-

manismo una obra demoníaca; para ellos el futuro chamán no podía hacer más que ponerse a disposición del "diablo". Veamos cómo presenta Pripuzov la ceremonia iniciática de los Yakutes: después de la "elección" por los espíritus (véase *supra*, p. 31), el viejo chamán conduce a su discípulo a una colina o a una llanura, le entrega el indumento chamánico, le procura el tambor y el palo, y coloca a su derecha nueve jóvenes castos y, a su izquierda, nueve vírgenes. Después, vestido con su hábito, se sitúa tras el neófito y le hace repetir determinadas fórmulas. Le pide primeramente que renuncie a Dios y a todo lo que le sea más querido, y le hace prometer que consagrará toda su vida al Diablo, mediante lo cual éste satisfará todos sus deseos. En seguida el maestro chamán le muestra todos los lugares en que habita el demonio, las enfermedades que cura y la manera de apaciguarlo. Por último, el candidato degüella al animal destinado al sacrificio; su indumento queda salpicado de sangre; y todos los participantes consumen la carne.[3]

Según la información reunida por Ksénofontod entre los chamanes Yakutes, el maestro lleva consigo el alma del novicio en un largo viaje extático. Comienzan por trepar una montaña. Desde la cima, el maestro muestra al novicio las bifurcaciones del camino, de donde otros senderos suben hacia las crestas: allí es donde residen las enfermedades que abruman a los hombres. Después el maestro conduce a su discípulo al interior de una casa. Revisan ahí las costumbres chamánicas y chamanizan juntos. El maestro le revela cómo reconocer y curar las enfermedades que atacan las diversas partes del cuerpo. Cada vez que nombra una parte del cuerpo, le escupe en la boca al discípulo, y éste debe tragar la saliva a fin de conocer "los caminos de las desgracias del Infierno". Finalmente, el chamán conduce a su discípulo al mundo superior, con los espíritus celestes. El chamán posee en lo sucesivo un "cuerpo consagrado" y puede ejercer su oficio.[4]

Según Tretjakov, los Samoyedos y los Ostiacos de la región de Turujansk proceden a la iniciación del nuevo chamán del siguiente modo: el candidato se vuelve hacia Occidente y el maestro pide al Espíritu de las Tinieblas que ayude al novicio y que le procure un guía. Después entona un himno al Espíritu de las Tinieblas, himno que el candidato repite a su vez. Por último, se efectúan las pruebas que el Espíritu inflige al novicio, pidiéndole su mujer, sus hijos, sus bienes, etcétera.[5]

Entre los Goldes la iniciación se verifica en público, como entre los Tunguses y los Buriatos: la familia del candidato y gran

número de invitados toman parte en ella. Se canta y se danza (debe haber por lo menos nueve danzarines) y se sacrifican nueve cerdos; los chamanes beben su sangre, caen en éxtasis y ejercitan el oficio por mucho tiempo. La fiesta dura muchos días[6] y viene a parar en algo así como un regocijo público.

Se advierte fácilmente que semejante acontecimiento concierne de un modo directo a toda la tribu y que los gastos no siempre puede soportarlos sólo la familia. En este aspecto la iniciación desempeña un papel importante en la sociología del chamanismo.

La iniciación entre los Buriatos

La ceremonia iniciática más compleja y la mejor conocida, especialmente gracias a Changalov y al "Manual" publicado por Pozdeneyev y traducido por Partanen, es la de los Buriatos.[7] Incluso allí la verdadera iniciación se efectúa antes de la consagración pública del nuevo chamán. Tras las primeras experiencias extáticas (sueños, visiones, diálogos con los espíritus, etc.), el aprendiz se prepara durante largos años, en la soledad, instruido por viejos maestros y especialmente por el que luego será su iniciador y a quien se llama el "chamán-padre". Durante todo este tiempo practica el chamanismo, invoca a los dioses y a los espíritus, y aprende los secretos del oficio. También entre los Buriatos la iniciación es especialmente la demostración pública de las capacidades místicas del candidato, seguida de la consagración por el maestro, más bien que una verdadera revelación de los misterios.

Una vez fijada la fecha de la consagración, se verifica una ceremonia purificatoria, que en principio debe repetirse de tres a nueve veces, pero que se contentan con efectuarla sólo dos veces. El "chamán-padre" y nueve jóvenes, llamados sus "hijos", traen agua de tres fuentes y ofrecen libaciones de *tarasun* a los espíritus de esas fuentes. A la vuelta se arrancan de raíz algunos álamos jóvenes que se llevan a la casa. Se hierve el agua y, para purificarla, se echan en la marmita tomillo silvestre, enebro y corteza de pino; se añaden también algunos pelos cortados de la oreja de un macho cabrío. Después se mata al animal y se dejan caer algunas gotas de sangre en la marmita. La carne se les entrega a las mujeres para que la preparen. Luego de haber procedido a la adivinación con ayuda de un omóplato de carnero, el "chamán-padre" invoca a los antepasados chamanes del candidato y les ofrece vino y *tarasun*. Mojando en la marmita una escoba hecha con follaje de álamo, toca la espalda desnuda del aprendiz. Los "hijos del

chamán" repiten a su vez este ademán ritual, mientras que el "padre" declara: "Cuando un pobre necesite de ti, pídele poco y toma lo que te dé. Piensa en los pobres, ayúdalos y ruega a Dios que los proteja contra los malos espíritus y sus poderes. Cuando un rico te llame no le pidas mucho por tus servicios. Si un rico y un pobre te llaman a la vez, ve primero a casa del pobre y luego a la del rico." [8] El aprendiz promete seguir las reglas y repite la plegaria que dijo el maestro. Tras la ablución se ofrecen de nuevo libaciones de *tarasun* a los espíritus-custodios, y concluye la ceremonia preparatoria. Esta purificación por el agua es obligatoria para los chamanes, por lo menos una vez al año, cuando no todos los meses con motivo de la luna nueva. Además, el chamán se purifica del mismo modo cada vez que se mancilla; si la mancilla es particularmente grave, la purificación se hace también por medio de la sangre.

Algún tiempo después de la purificación se efectúa la ceremonia de la primera consagración, *Khärägä-Khulkhä,* cuyos gastos sufraga toda la comunidad. Las ofrendas son recogidas por el chamán y sus nueve auxiliares (los "hijos"), que van en procesión, a caballo, de una aldea a otra Las ofrendas consisten generalmente en pañuelos y cintas; rara vez, en dinero. Se compran también copas de madera, campanillas para las cabalgaduras de palo (*horse-sticks*), seda, vino, etc. En la región de Balagánsk el candidato, el "chamán-padre" y los "nueve hijos del chamán" se retiran a una tienda y ayunan durante nueve días; sólo se alimentan con té y harina cocida. En torno de la tienda se enrolla tres veces una cuerda hecha con crines de caballo y en la cual se ponen pequeñas pieles de animales.

La víspera de la ceremonia los jóvenes, dirigidos por el chamán, cortan una cantidad suficiente de sólidos y rectos álamos. La tala se efectúa en el bosque donde se entierra a los habitantes de la aldea, y para apaciguar al espíritu del bosque se le hacen ofrendas de carne de carnero y *tarasun.* En la mañana de la fiesta se ponen los árboles en orden: se empieza por colocar en la yurte un álamo sólido, con las raíces en el atrio y la copa saliendo por el orificio superior (agujero para el humo). Este álamo es llamado *udeshi burkhan,* "el guardián de la puerta", porque abre al chamán la entrada del Cielo. Permanecerá siempre en la tienda, como señal distintiva del domicilio del chamán.

Los demás álamos son colocados lejos de la yurte, donde se efectuará la ceremonia de iniciación, y se plantan con cierto orden: *1)* un álamo bajo el cual se pone *tarasun* y otras ofrendas, y

en cuyas ramas se atan cintas rojas y amarillas, si se trata de un "chamán negro", y blancas y azules en el caso de un "chamán blanco", y de los cuatro colores si el nuevo chamán ha decidido servir a todos los espíritus, buenos y malos; 2) otro álamo en el que se cuelgan una campana y la piel de un caballo sacrificado, 3) un tercero, bastante sólido y bien plantado en tierra, al cual debe subir el neófito. Estos tres álamos, generalmente arrancados con sus raíces, se llaman "pilares" (*särgä*). Además, 4) nueve álamos, en grupos de tres, enlazados por una cuerda de crin de caballo blanco, y en la cual se atan cintas de diversos colores, colocadas en cierto orden: blanco, azul, rojo, amarillo (estos colores quizá signifiquen los distintos niveles celestes); sobre estos álamos se expondrán las pieles de las nueve bestias sacrificadas y alimentos; 5) nueve postes a los que se atan los animales destinados al sacrificio; 6) gruesos álamos alineados en orden y de los que se colgarán después los huesos de los animales sacrificados, envueltos en paja.[9] El álamo principal, que se halla en el interior de la yurte, está unido a todos los árboles colocados en el exterior por dos cintas, una roja y la otra azul; es el símbolo del "arco iris", del camino por el cual el chamán llegará al dominio de los espíritus, al Cielo.

Terminados estos diversos preparativos, el neófito y los "hijos del chamán", vestidos de blanco, proceden a la consagración de los instrumentos chamánicos: se sacrifica un carnero en honor del Señor y de la Señora de la cabalgadura de palo y se ofrece *tarasum*. En ocasiones se embadurna el palo con la sangre del animal sacrificado: desde ese momento la "cabalgadura de palo" se anima y se transforma en un verdadero caballo.

Tras esta consagración de los instrumentos chamánicos empieza una larga ceremonia que consiste en la ofrenda de *tarasun* a las divinidades tutelares —los *Khans* occidentales y sus nueve hijos— y a los antepasados del "padre chamán", a los espíritus locales y a los espíritus protectores del nuevo chamán, a algunos célebres chamanes muertos, a los *burkhan* y a otras divinidades menores.[10] El "padre chamán" eleva de nuevo una plegaria a los diferentes dioses y espíritus, y el candidato repite sus palabras; según ciertas tradiciones, éste tiene una espada en la mano y, armado así, trepa al álamo que está en el interior de la yurte, llega a la copa y, saliendo por el respiradero de la tienda, grita con fuerza para invocar la ayuda de los dioses. Durante todo este tiempo son continuamente purificadas las personas y los objetos que hay en la yurte. Después cuatro "hijos del chamán" llevan al candidato so-

bre una alfombra de fieltro fuera de la tienda, siempre cantando.

Todo el grupo, al frente del cual va el "padre-chamán" seguido del candidato y de sus nueve "hijos" o de los parientes y de los asistentes, se dirige en procesión al lugar donde está la hilera de álamos. La procesión se detiene en cierto punto, junto a un álamo: se sacrifica un macho cabrío y el candidato, con el torso desnudo, es ungido, con la sangre, en la cabeza, los ojos y los oídos, mientras que los demás chamanes tocan el tamboril. Los nueve "hijos" empapan sus escobas en el agua, golpean la espalda desnuda del candidato y practican el chamanismo.

Se sacrifican también nueve animales o más, y, mientras se prepara la carne, se efectúa el ritual de la ascensión al Cielo. El "padre chamán" trepa a un álamo y hace nueve incisiones en la copa. Desciende y se coloca en una alfombra que sus "hijos" pusieron al pie del álamo; el candidato sube a su vez, seguido por los otros chamanes. Al trepar, caen en éxtasis. Entre los Buriatos de Balagánsk al candidato, sentado en una alfombra de fieltro, le hacen dar nueve vueltas alrededor de los álamos: sube a cada uno de ellos y practica nueve incisiones en la copa. Mientras está en alto practica el chamanismo; abajo, el "padre chamán" hace otro tanto recorriendo todos los árboles. Según Potanin, los nueve álamos están plantados unos cerca de otros, y el candidato conducido sobre una alfombra salta al hallarse frente al último y trepa hasta la copa; después repite el mismo ritual en cada uno de los nueve árboles: éstos simbolizan, como las nueve incisiones o cortaduras, los nueve cielos.

En ese momento, los manjares están prontos y, luego de haber hecho ofrendas a los dioses (arrojando pedazos al fuego y al aire), comienza el banquete. El chamán y sus "hijos" se retiran en seguida a la yurte, pero los invitados continúan largo tiempo en el festín. Los huesos de los animales, envueltos en paja, se cuelgan de los nueve álamos.

Antiguamente había muchas iniciaciones: Changalov y Sandchejev (*Weltanschauung*, p. 979) hablan de nueve; Petri, de cinco (Harva, p. 495). Según el texto publicado por Pozndeyev, debían efectuarse una segunda y una tercera iniciación después de tres y seis años, respectivamente (Partanen, p. 24, § 37). Se conocen ceremonias análogas entre los Sibo (pueblo emparentado con los Tunguses), los Tátaros de Altai, y, en cierto modo, también entre los Yakutes y los Goldes (Harva, p. 498).

Pero incluso donde no se trata de una iniciación de este tipo, hallamos rituales chamánicos de ascensión celeste que suponen con-

cepciones análogas. Nos daremos cuenta de la unidad fundamental del chamanismo central y nor-asiático cuando estudiemos la técnica de las sesiones. Entonces podremos deducir la estructura cosmológica de todos estos ritos chamánicos. Por ejemplo, es evidente que el álamo simboliza el Árbol Cósmico o el Eje del Mundo, y que, por lo tanto, se supone que ocupa el Centro de la Tierra; trepando, pues, a él el chamán emprende un viaje extático al "Centro". Ya hemos hallado este importante motivo mítico al hablar de los sueños iniciáticos y aparecerá más distintamente cuando estudiemos las sesiones de los chamanes altaicos y el simbolismo de los tambores.

Por otro lado, se verá que la ascensión por medio de un árbol o de un poste desempeña un papel importante en otras iniciaciones de tipo chamánico, y debe ser considerada como una de las variantes del tema mítico-ritual de la ascensión al Cielo (tema que comprende también el "vuelo mágico", el mito de la "cadena de flechas", de la cuerda, del puente, etc.). El mismo simbolismo de la ascensión está representado por la cuerda (puente) que enlaza los álamos y de la que se cuelgan cintas de diversos colores (los rayos del arco iris, las distintas regiones celestes). Estos temas míticos y estos rituales, aunque específicos de las religiones siberianas y altaicas, no son exclusivamente propios de sus culturas, ya que su área de difusión sobrepasa, y mucho, el Centro y el Nordeste de Asia. Incluso se pregunta uno si un ritual tan complejo como la iniciación del chamán buriato podría ser una creación independiente. Porque, como Uno Harva observó hace ya un cuarto de siglo, la iniciación buriata recuerda de un modo extraño determinadas ceremonias de los misterios mitríacos. El candidato, con el torso desnudo, es purificado por la sangre de un macho cabrío que se inmola a veces sobre su cabeza: en ciertos lugares tiene que beber la sangre del animal sacrificado (cf. Harva: *Der Baum des Lebens,* p. 140 *ss.; Relig. Vorstell.,* pp. 492 *ss.*). Esta ceremonia recuerda el *taurobolion,* el rito principal de los misterios de Mithra.[11] Y en los mismos misterios se utilizaba una escalera (*climax*), de siete peldaños, cada uno de los cuales era de un metal diferente. Según Celso (Orígenes, *C. Celsum,* VI, 22), el primer peldaño era de plomo (correspondiente al "cielo" del planeta Saturno), el segundo de estaño (Venus), el tercero de bronce (Júpiter), el cuarto de hierro (Mercurio), el quinto de "aleación monetaria" (Marte), el sexto de plata (la Luna) y el séptimo de oro (el Sol). El octavo peldaño, nos dice Celso, representa la esfera de las estrellas fijas. Al subir por esta escalera durante la

ceremonia el iniciado recorría efectivamente los "siete cielos" y se elevaba también hasta el Empíreo.[12] Si se toman en cuenta otros elementos iranios presentes, en una forma más o menos desfigurada en las mitologías central-asiáticas[13] y si se recuerda el importante papel desempeñado, durante el primer milenario de nuestra Era, por los Sogdianos, como intermediarios entre la China y el Asia central, de una parte, y entre el Irán y el Cercano Oriente, de la otra,[14] la hipótesis del sabio finlandés se nos antoja verosímil.

Por el momento nos basta con haber indicado estas pocas influencias iranias probables en el ritual buriato. Todo esto mostrará su verdadera importancia cuando se trate de las aportaciones del Sur y del Oeste asiáticos al chamanismo siberiano.

Iniciación de la chamana araucana

No es nuestro propósito buscar todos los paralelos que podrían hallarse a este ritual chamánico buriato. Recordaremos únicamente los más sorprendentes, y especialmente a aquellos que llevan aparejado como rito esencial la subida a un árbol u otro medio más o menos simbólico de ascensión al Cielo. Comencemos por una consagración suramericana: la de la *machi*, mujer-chamana araucana.[15] Esta ceremonia de iniciación está determinada por la subida a un árbol o, más bien, a un tronco descortezado, que lleva el nombre de *rewe*: éste es, por otra parte, el propio símbolo de la profesión chamánica y todas las *machi* lo conservan indefinidamente ante su cabaña.

Se descorteza un árbol de 3 m, que se corta en forma de escalera y se planta sólidamente ante la habitación de la futura chamana, "un poco inclinado hacia atrás para facilitar la ascensión". En ocasiones "se hincan en tierra ramas altas alrededor de la *rewe*, construyendo un cercado de 15 × 4 metros" (Métraux, p. 319). Cuando queda instalada esta escalera sacra, la aspirante se desnuda y, conservando únicamente la camisa, se tiende sobre una cama hecha de pieles de carnero y de mantas. Las viejas chamanas empiezan a frotarle el cuerpo con hojas de canelo, ejecutando siempre pases mágicos. Durante este tiempo los asistentes cantan a coro y agitan los cencerros. Este masaje ritual se repite muchas veces. En seguida "sus mayores se inclinan sobre ella y le chupan el pecho, el vientre y la cabeza, tan reciamente que salta la sangre" (Métraux, p. 321). Después de esta primera preparación la aspirante se levanta, se viste y se sienta en una silla. Los cantos y las danzas prosiguen todo el día.

Al día siguiente la fiesta está en su apogeo. Llega una multitud de invitados. Las viejas *machi* forman una rueda, tamborileando y danzando una tras otra. Por último, las *machi* y la aspirante se acercan al árbol-escalera y empieza la ascensión sucesiva de todas. (Según el informante de Moesbach la aspirante sube la primera.) La ceremonia concluye con el sacrificio de un carnero.

Acabamos de resumir la descripción de Robles Rodríguez. El R. P. Housse da más detalles. La asistencia rodea el altar donde se sacrifican corderos ofrecidos por la familia de la chamana. La vieja *machi* se dirige a Dios: "¡Oh Dominador y Padre de los hombres, te asperjo con la sangre de estos animales que tú has creado! ¡Sénos propicio!", etc. Se degüella al animal y su corazón se cuelga de una de las ramas del canelo. Comienza la música y todos se reúnen alrededor de la *rewe*. Siguen el banquete y la danza, que se prolongan durante toda la noche.

La aspirante reaparece al amanecer y las *machi* vuelven a bailar al compás de los tambores. Muchas de ellas caen en éxtasis. La vieja se venda los ojos y, a tientas, con un cuchillo de cuarzo blanco, practica varias incisiones en los dedos y en los labios de la neófita; después se hace a sí misma incisiones semejantes, y mezcla su sangre con la de la aspirante. Tras estos ritos la joven iniciada "sube a la *rewe*, danzando y tamborileando. Las mayores la siguen y se escalonan en los peldaños; las dos madrinas se ponen a su lado en la plataforma. La despojan del collar de verdura y del vellón sanguinolento (con los que la habían adornado poco antes) y los cuelgan en las ramas de los arbustos. Sólo el tiempo puede destruirlos porque son sagrados. Luego el colegio de hechiceras vuelve a bajar, yendo en último término la más joven, pero hacia atrás y cadenciosamente. Apenas toca el suelo con los pies la saluda un inmenso clamor: es el triunfo, el delirio, el mare mágnum, porque todos a una quieren verla de cerca, tocarle las manos, abrazarla" (Housse: *Une épopée indienne*, citado por Métraux, p. 325). En seguida se efectúa el banquete en el que toman parte todos los concurrentes. Las heridas cicatrizan en ocho días.

Según los textos recogidos por Moesbach, la plegaria de la *machi* parece ser que se dirige al Dios-Padre ("Padre, dios, rey y anciano"). Le pide el don de la doble vista (para distinguir el mal en el cuerpo del enfermo) y el arte de tamborilear. Le pide también un "caballo", un "toro" y un "cuchillo" —símbolos de ciertos poderes espirituales— y, por último, una piedra "rayada o de color". (Esta última es una piedra mágica que puede ser arrojada

al cuerpo del paciente para purificarlo: si sale ensangrentada es señal de que el enfermo está en peligro de muerte. Con esta piedra se fricciona a los dolientes.) Las *machi* prometen a la asamblea que la joven iniciada no practicará la magia negra. El texto de Rodríguez no se refiere al "Dios-Padre" sino al *vileo*, que es el *machi* del Cielo, esto es, el Gran Chamán celeste. (Los *vileo* viven en el "centro del Cielo".)

Como siempre que se trata de una ascensión iniciática, la misma ascensión se repite también con motivo de la cura chamánica (Métraux, p. 336).

Recordemos las notas dominantes de esta iniciación: la subida extática a un árbol-escala, que simboliza el viaje al Cielo; la plegaria dirigida desde la plataforma al Dios Supremo o al Gran Chamán celeste, que se cree es el que otorga a la *machi* tanto los poderes de curar (clarividencia, etc.), como los objetos necesarios para la curación (la piedra rayada, etc.). El origen divino, o, al menos, celeste de los poderes terapéuticos se reconoce en gran número de otros pueblos arcaicos: por ejemplo, entre los Pigmeos Semang, donde el *hala* trata las enfermedades con la ayuda de los *cenoi* (intermediarios entre Ta Pedn, el Dios supremo, y los humanos) o con piedras de cuarzo en las que, con frecuencia, se supone que habitan esos espíritus celestes, pero también con la ayuda de Dios. En cuanto a la "piedra rayada o de color" es también de origen celeste; ya hemos encontrado un gran número de ejemplos suramericanos y otros (pp. 55 *ss.*), y volveremos a hablar de ello.[16]

La ascensión ritual a los Árboles

La subida ritual a un árbol como acto de iniciación chamánica se halla también en América del Norte. Entre los Pomo la ceremonia de entrada en las sociedades secretas dura cuatro días, y uno entero está reservado a la ascensión a un árbol-poste, de 8 a 10 m de altura y de 15 cm de diámetro.[17] Recuérdese que los futuros chamanes siberianos trepan a los árboles durante su consagración o antes de ella. Como veremos, el sacrificador védico sube también al poste ritual para llegar al Cielo y a los dioses. La ascensión por medio de un árbol, un bejuco o una cuerda es un motivo mítico muy extendido: se encontrarán ejemplos en un capítulo ulterior.

Añadamos, por último, que la iniciación en el tercero y más alto grado chamánico del *manang* de Sarawak lleva aparejada

una subida ritual: se trae a la galería un gran cántaro en cuyos bordes se apoyan dos escaleritas; después de permanecer frente a frente durante toda la noche, los maestros iniciadores conducen al candidato por una de las escaleras y le hacen bajar por la otra. Archdeacon J. Perham, uno de los primeros observadores de esta iniciación, y que escribía hacia 1885, confesaba que no pudo obtener ninguna explicación del rito.[18] Sin embargo, el sentido nos parece bastante claro: sólo puede tratarse de una ascensión simbólica al Cielo, seguida del regreso a la Tierra. Rituales análogos se hallan en Malekula: uno de los grados superiores de la ceremonia *maki* se llama justamente "escala",[19] y la subida a una plataforma constituye el acto esencial de tal ceremonia.[20]

Pero hay más todavía: los chamanes y los *medicine-men* son capaces, al igual que ciertos tipos de místicos, de volar como pájaros y de posarse sobre las ramas de los árboles. El chamán húngaro (*táltos*) "podía saltar a un sauce y sentarse sobre una rama que hubiera sido demasiado débil para un pájaro".[21] El santo iraniano Qutb ud-din Haydar era visto con frecuencia en las copas de los árboles (véase más arriba, p. 314, n. 60). San José de Copertino voló a un árbol y permaneció media hora sobre una rama "que oscilaba como si un pájaro hubiera estado posado sobre ella" (cf. más adelante, p. 369).

Las experiencias de los *medicine-men* australianos son igualmente interesantes. Estos últimos pretenden poseer una especie de cuerda mágica con la cual pueden trepar a las copas de los árboles, "el mago se acuesta boca arriba bajo un árbol, hace subir su cuerda y trepa hasta un nido que se encuentra en lo alto del árbol, en seguida pasa a otros árboles y a la puesta del sol baja por un tronco" (A. P. Elkin, *Aboriginal Men of High Degree*, p. 64-65). Según la información obtenida por R. M. Berndt y A. P. Elkin, "un mago wongaibon, tendido boca arriba al pie de un árbol, hizo elevarse su cuerda, completamente rígida y trepó, con la cabeza echada hacia atrás, el cuerpo relajado, las piernas separadas y los brazos a los lados. Llegado al final, a cuarenta pies, agitó los brazos hacia los que se encontraban abajo, después descendió de la misma manera y, mientras estaba aún boca arriba, la cuerda entró nuevamente en su cuerpo". (Elkin, *ibid.*, cf., también, M. Eliade *Méphistophélès et l'Androgyne*, pp. 231 *ss.*) Esta cuerda mágica no deja de recordarnos el "truco de la cuerda" (*rope-trick*) hindú cuya estructura chamánica estudiaremos más adelante (cf., p. 333).

El viaje celeste del chamán caribe

La iniciación de los chamanes caribes de la Guayana Holandesa, aunque también sometida principalmente al viaje extático del neófito al Cielo, utiliza otros medios.[22] Sólo se puede llegar a ser *pujai* si se consigue ver a los espíritus y establecer con ellos relaciones directas y duraderas.[23] Más que de una "posesión", se trata de una visión extática que hace posible la comunicación y el diálogo con los espíritus. Esta experiencia extática sólo puede efectuarse subiendo al Cielo. Pero el novicio únicamente consigue emprender el viaje si ha sido a la vez instruido en la ideología tradicional y preparado física y psicológicamente para el trance. Como comprobaremos, el aprendizaje es extremadamente riguroso.

Habitualmente son iniciados al mismo tiempo siete muchachos. Viven completamente aislados, en una cabaña construida especialmente a este efecto y cubierta con hojas de palmera. Se les exige un cierto trabajo manual; cultivan el campo de tabaco del maestro-iniciador y construyen, con un tronco de cedro y con forma de caimán, un banco que llevan ante la cabaña; en este banco se sientan todas las noches para escuchar al maestro o para esperar las visiones. Cada uno de ellos se fabrica, además, sus propios cencerros y un "palo mágico" de 2 m. de largo. Seis muchachas a quienes vigila una vieja instructora, sirven a los candidatos. Traen diariamente la esencia de tabaco que los neófitos tienen que beber en abundancia y, todas las noches, cada una de ellas frota con un líquido rojo todo el cuerpo de un aprendiz; esto es para hacerlo hermoso y digno de presentarse ante los espíritus.

El curso de iniciación dura veinticuatro días y veinticuatro noches, y está dividido en cuatro partes: cada serie de tres días y tres noches de instrucción va seguida de tres días de reposo. La instrucción se efectúa, por la noche, en la cabaña; se baila en círculo, se canta y, después, sentados en el banco que tiene forma de caimán, se escucha al maestro disertar acerca de los espíritus, buenos y malos, y especialmente sobre el "Gran Padre Buitre", que desempeña un papel esencial en la iniciación. Éste tiene el aspecto de un indio desnudo: es el que ayuda a los chamanes a subir al Cielo por medio de una escala giratoria. Por boca de este Espíritu habla el "Gran Padre Indio", esto es, el Creador, el Ser supremo.[24] Las danzas imitan los movimientos de los animales acerca de los cuales habló el maestro en su instrucción. Durante el día los candidatos permanecen tendidos sobre hamacas en el interior de la cabaña. Mientras dura el período de reposo,

una subida ritual: se trae a la galería un gran cántaro en cuyos bordes se apoyan dos escaleritas; después de permanecer frente a frente durante toda la noche, los maestros iniciadores conducen al candidato por una de las escaleras y le hacen bajar por la otra. Archdeacon J. Perham, uno de los primeros observadores de esta iniciación, y que escribía hacia 1885, confesaba que no pudo obtener ninguna explicación del rito.[18] Sin embargo, el sentido nos parece bastante claro: sólo puede tratarse de una ascensión simbólica al Cielo, seguida del regreso a la Tierra. Rituales análogos se hallan en Malekula: uno de los grados superiores de la ceremonia *maki* se llama justamente "escala",[19] y la subida a una plataforma constituye el acto esencial de tal ceremonia.[20]

Pero hay más todavía: los chamanes y los *medicine-men* son capaces, al igual que ciertos tipos de místicos, de volar como pájaros y de posarse sobre las ramas de los árboles. El chamán húngaro (*táltos*) "podía saltar a un sauce y sentarse sobre una rama que hubiera sido demasiado débil para un pájaro".[21] El santo iraniano Qutb ud-din Haydar era visto con frecuencia en las copas de los árboles (véase más arriba, p. 314, n. 60). San José de Copertino voló a un árbol y permaneció media hora sobre una rama "que oscilaba como si un pájaro hubiera estado posado sobre ella" (cf. más adelante, p. 369).

Las experiencias de los *medicine-men* australianos son igualmente interesantes. Estos últimos pretenden poseer una especie de cuerda mágica con la cual pueden trepar a las copas de los árboles, "el mago se acuesta boca arriba bajo un árbol, hace subir su cuerda y trepa hasta un nido que se encuentra en lo alto del árbol, en seguida pasa a otros árboles y a la puesta del sol baja por un tronco" (A. P. Elkin, *Aboriginal Men of High Degree*, p. 64-65). Según la información obtenida por R. M. Berndt y A. P. Elkin, "un mago wongaibon, tendido boca arriba al pie de un árbol, hizo elevarse su cuerda, completamente rígida y trepó, con la cabeza echada hacia atrás, el cuerpo relajado, las piernas separadas y los brazos a los lados. Llegado al final, a cuarenta pies, agitó los brazos hacia los que se encontraban abajo, después descendió de la misma manera y, mientras estaba aún boca arriba, la cuerda entró nuevamente en su cuerpo". (Elkin, *ibid.*, cf., también, M. Eliade *Méphistophélès et l'Androgyne*, pp. 231 *ss.*) Esta cuerda mágica no deja de recordarnos el "truco de la cuerda" (*rope-trick*) hindú cuya estructura chamánica estudiaremos más adelante (cf., p. 333).

El viaje celeste del chamán caribe

La iniciación de los chamanes caribes de la Guayana Holandesa, aunque también sometida principalmente al viaje extático del neófito al Cielo, utiliza otros medios.[22] Sólo se puede llegar a ser *pujai* si se consigue ver a los espíritus y establecer con ellos relaciones directas y duraderas.[23] Más que de una "posesión", se trata de una visión extática que hace posible la comunicación y el diálogo con los espíritus. Esta experiencia extática sólo puede efectuarse subiendo al Cielo. Pero el novicio únicamente consigue emprender el viaje si ha sido a la vez instruido en la ideología tradicional y preparado física y psicológicamente para el trance. Como comprobaremos, el aprendizaje es extremadamente riguroso.

Habitualmente son iniciados al mismo tiempo siete muchachos. Viven completamente aislados, en una cabaña construida especialmente a este efecto y cubierta con hojas de palmera. Se les exige un cierto trabajo manual; cultivan el campo de tabaco del maestro-iniciador y construyen, con un tronco de cedro y con forma de caimán, un banco que llevan ante la cabaña; en este banco se sientan todas las noches para escuchar al maestro o para esperar las visiones. Cada uno de ellos se fabrica, además, sus propios cencerros y un "palo mágico" de 2 m. de largo. Seis muchachas a quienes vigila una vieja instructora, sirven a los candidatos. Traen diariamente la esencia de tabaco que los neófitos tienen que beber en abundancia y, todas las noches, cada una de ellas frota con un líquido rojo todo el cuerpo de un aprendiz; esto es para hacerlo hermoso y digno de presentarse ante los espíritus.

El curso de iniciación dura veinticuatro días y veinticuatro noches, y está dividido en cuatro partes: cada serie de tres días y tres noches de instrucción va seguida de tres días de reposo. La instrucción se efectúa, por la noche, en la cabaña; se baila en círculo, se canta y, después, sentados en el banco que tiene forma de caimán, se escucha al maestro disertar acerca de los espíritus, buenos y malos, y especialmente sobre el "Gran Padre Buitre", que desempeña un papel esencial en la iniciación. Éste tiene el aspecto de un indio desnudo: es el que ayuda a los chamanes a subir al Cielo por medio de una escala giratoria. Por boca de este Espíritu habla el "Gran Padre Indio", esto es, el Creador, el Ser supremo.[24] Las danzas imitan los movimientos de los animales acerca de los cuales habló el maestro en su instrucción. Durante el día los candidatos permanecen tendidos sobre hamacas en el interior de la cabaña. Mientras dura el período de reposo,

yacen en el banco y, con los ojos bien frotados con zumo de pimiento, piensan en las lecciones del maestro y procuran ver los espíritus (Andres, pp. 336-7).

El ayuno es casi absoluto mientras dura la instrucción; los aprendices fuman cigarros continuamente y beben jugo de tabaco. Tras las danzas extenuantes de la noche, y con la ayuda del ayuno y la intoxicación, los aprendices quedan preparados para el viaje extático. Durante la primera noche del segundo período se les enseña a transformarse en jaguares y en murciélagos (Andres, p. 337). La quinta noche, tras un ayuno total (está prohibido hasta el zumo de tabaco), el maestro tiende muchas cuerdas, a diferentes alturas, y los aprendices danzan uno tras otro sobre las cuerdas o se columpian en el aire sosteniéndose con las manos (*ibid.*, p. 338). Entonces es cuando consiguen su primera experiencia extática: se encuentran con un indio que, en realidad, es un espíritu benévolo (Tukajana). "Ven, novicio. Tú te trasladarás al Cielo por la escala del Gran Padre Buitre. No está lejos." El aprendiz sube a una especie de escala giratoria y llega al primer piso del Cielo y recorre aldeas de indios y ciudades habitadas por blancos. En seguida el novicio se encuentra con un Espíritu de las Aguas (Amana), mujer de gran belleza, que le induce a sumergirse con ella en el río. Allí Amana le comunica encantamientos y fórmulas mágicos. El novicio y su guía llegan a la otra orilla del río y tropiezan con la encrucijada de la "Vida y de la Muerte". El futuro chamán puede ir, a su antojo, bien al "País-sin-noche", bien al "País-sin-aurora". El espíritu que le acompaña le revela entonces el destino de las almas tras la muerte. El candidato es bruscamente devuelto a la Tierra por una viva sensación de dolor. Es que el maestro le ha aplicado sobre la piel la *maraqué*, una especie de estera en cuyos intersticios se alojan gruesas hormigas venenosas.[25]

En la segunda noche del cuarto período de instrucción, el maestro pone a los aprendices, uno tras otro, en "una plataforma suspendida del techo de la cabaña por muchas cuerdas trenzadas juntas y que, al desenrollarse, hacen girar la plataforma cada vez más de prisa" (A. Métraux, p. 208). El novicio canta: "La plataforma del *pujai* me llevará al Cielo. Veré la aldea de Tukajama." Y penetra sucesivamente en las distintas esferas celestes y distingue, en una visión, a los espíritus.[26] Se utiliza también la intoxicación con la planta *takini*, que provoca una fiebre muy alta. El novicio tiembla, lo mismo que todos sus miembros, y se cree que los malos espíritus han entrado en él y que le desgarran el cuerpo.

(Se reconoce aquí el motivo iniciático, tan general, del despedazamiento del cuerpo por los demonios.) Por último, el aprendiz se siente transportado a los cielos y goza de visiones celestiales (Andres, p. 341).

El folklore caribe guarda el recuerdo de un tiempo en que los chamanes eran poderosísimos: podían, según dicen, ver a los espíritus con sus ojos carnales y eran incluso capaces de resucitar a los muertos. Una vez, un *pujai* subió al Cielo y amenazó a Dios: éste, apoderándose de un sable, rechazó al insolente; desde entonces, los chamanes sólo pueden ir al Cielo en éxtasis (Andres, p. 341-2). Subrayemos la semejanza entre estas leyendas y las creencias nor-asiáticas relativas a la grandeza inicial de los chamanes y a su ulterior decadencia, que es aún mayor en nuestros días. Podemos leer allí, como en una filigrana, el mito de una época primordial en que la comunicación entre los chamanes y Dios era más directa y se efectuaba de un modo concreto. A consecuencia de un ademán de orgullo o de rebeldía de los primeros chamanes, Dios les prohibió el acceso directo a las realidades espirituales: ya no pueden ver a los espíritus con sus ojos carnales y la ascensión al Cielo sólo puede realizarse en éxtasis. No tardaremos en ver que este motivo místico es todavía más rico.

A. Métraux (p. 209) recuerda las observaciones de los antiguos viajeros a propósito de la iniciación de los Caribes de las Islas. Laborde cuenta que los maestros: "le embadurnan también (al neófito) el cuerpo con goma y que le cubren de plumas para hacerle apto para volar, con objeto de que pueda ir a la choza del *zemeen* (espíritu)..." Detalle que no puede sorprendernos, ya que el indumento ornitomorfo y los demás símbolos del vuelo mágico son partes integrantes de los chamanismos siberiano, norteamericano e indonesio.

Muchos elementos de la iniciación caribe se encuentran en otras partes de América del Sur: la intoxicación por el tabaco es una nota característica del chamanismo suramericano; la reclusión ritual en una cabaña y las duras pruebas físicas a las que se somete a los aprendices constituyen uno de los aspectos esenciales de la iniciación de los Fueguinos (Selk'nam y Yámana); la instrucción por un maestro y la "visualización" de los espíritus son igualmente elementos constitutivos del chamanismo suramericano. Pero la técnica preparatoria del viaje extático al Cielo parece que es cosa particular del *pujai* caribe. Señalemos que nos ocupamos en un conjunto completo de la iniciación-tipo: ascensión, encuentro con una Mujer-espíritu, inmersión en las aguas, revelación de los

secretos (relativos, en primer lugar, a la suerte *post-mortem* de los humanos), viaje a las regiones del más allá. Pero el *pujai* se esfuerza por conseguir a cualquier precio una experiencia extática de este esquema iniciático, incluso si el éxtasis sólo se puede alcanzar por medios aberrantes. Se tiene la impresión de que el chamán caribe hace todo cuanto puede para vivir *in concreto* una condición espiritual que, por su misma naturaleza, se niega justamente a ser experimentada del modo como se "experimentan" determinadas situaciones humanas. Recordemos, pues, esta observación que volveremos a tomar y a completar más tarde, cuando tratemos de otras técnicas chamánicas.

Ascensión por el arco iris

La iniciación del *medicine-man* australiano de la región del Forrest River supone, tanto la muerte y la resurrección simbólicas del candidato como una ascensión al Cielo. El método habitual es el siguiente: el maestro adopta la forma de un esqueleto y se ata un saquito, en el cual mete al candidato, reducido, por su magia, a las proporciones de un niño pequeñísimo. Después, sentándose a horcajadas sobre la Serpiente Arco iris, comienza a empujarse a sí mismo, con ayuda de los brazos, como haría para subir por una cuerda. Ya cerca de la cumbre, lanza al candidato al Cielo, "matándolo". Tan pronto como llega al Cielo, el maestro introduce en el cuerpo del aprendiz unas pequeñas serpientes-arco iris, las *brimures* (culebritas de agua dulce) y cristales de cuarzo (que llevan, además, el mismo nombre que la Serpiente mítica Arco iris). Tras esta operación se devuelve al candidato a la Tierra, siempre a horcajadas sobre el Arco iris. El maestro introduce de nuevo en él, por el ombligo, objetos mágicos y lo despierta tocándolo con una piedra mágica. El candidato recupera su tamaño normal. Al día siguiente se repite del mismo modo la ascensión del Arco iris.[2]

Ya nos eran conocidos muchos rasgos de esta iniciación australiana: la muerte y la resurrección del candidato, la introducción de objetos mágicos en su cuerpo... Es interesante subrayar que el maestro-iniciador, transformándose mágicamente en esqueleto reduce la estatura del aprendiz a las proporciones de un recién nacido: los dos hechos simbolizan la abolición del tiempo profano y el hallazgo de un tiempo mítico, el "tiempo del sueño" australiano. La ascensión se realiza por medio del arco iris, míticamente imaginado en forma de una enorme serpiente, sobre cuyo dorso el maestro instructor trepa como por una cuerda. Ya se ha alu-

dido a las ascensiones celestes de los hombres-médico australianos y muy pronto tendremos ocasión de encontrar ejemplos aún más precisos.

En cuanto al arco iris ya se sabe que muchos pueblos ven en él el puente que une la Tierra con el Cielo, y especialmente el puente de los dioses.[28] Por esto, su aparición tras la tormenta está considerada como una señal del apaciguamiento de Dios (verbigracia entre los Pigmeos, véase nuestro *Traité*, p. 56). Los héroes míticos llegan siempre al Cielo por el arco iris.[29] Así, por ejemplo, en Polinesia, el héroe maori Tawhaki y su familia, y el héroe hawaiano Aukelenuiaiku visitan regularmente las regiones superiores escalando el arco iris o utilizando una cometa para liberar las almas de los muertos o encontrar de nuevo a sus mujeres-espíritus.[30] La misma función mítica desempeña el arco iris en Indonesia, Melanesia y Japón.[31]

Aunque indirectamente, estos mitos aluden a un tiempo en que era posible la comunicación entre el Cielo y la Tierra; esta comunicación quedó interrumpida a consecuencia de un determinado acontecimiento o de una falta ritual. Pero los héroes y los hombres-médico consiguen, sin embargo, restablecerla. El mito de una época paradisíaca brutalmente abolida por la "caída" del hombre, lo estudiaremos varias veces más en estas páginas; es, en cierto modo, solidario de ciertas concepciones chamánicas. Los hombres-médico australianos, como otros muchos chamanes y magos de otras partes, no hacen sino restaurar, provisionalmente y sólo para ellos, este "puente" entre el Cielo y la Tierra, antaño accesible a todos los humanos.[32]

El mito del arco iris como camino de los dioses y puente entre el Cielo y la Tierra se halla en las tradiciones japonesas[33] y existe también sin duda en las concepciones religiosas de la Mesopotamia.[34] Además, los siete colores del arco iris han sido identificados con los siete cielos, simbolismo que encontramos no sólo en la India y la Mesopotamia, sino también en el judaísmo. En los frescos de Bamián, se representa a Buda sentado en un arco iris de siete haces;[35] esto es, trascendiendo el Cosmos, exactamente como en el mito de la Natividad trasciende los siete cielos dando siete zancadas hacia el Norte y alcanzando el "Centro del Mundo", el pico culminante del Universo.

El trono de Dios está rodeado por un arco celeste (Apocalipsis, 4, 3) y el mismo simbolismo persiste hasta en el arte cristiano del Renacimiento (Rowland: *op. cit.*, p. 46, *n.* 1). La *Ziqqurat* babilónica estaba a veces representada con siete colores, que simboli-

zaban las siete regiones celestes: escalando los pisos, se alcanzaba la cima del mundo cósmico (cf. nuestro *Traité*, pp. 99 *ss.*). Ideas análogas se hallan en la India (Rowland, p. 48) y, lo que es más importante, en la mitología australiana. El Dios Supremo de los Kamilaroi, de los Wiradjuri y de los Euahlay habita el cielo superior, sentado en un trono de cristal (*Traité*, p. 49); Bundjil, el Ser Supremo de los Kulin, se sostiene encima de las nubes (*ibid.*, p. 50). Los héroes míticos y los hombres-médico suben hacia estos seres celestes utilizando, entre otros muchos medios, el arco iris.

Se recuerda que las cintas empleadas en las iniciaciones buriatas llevan el nombre de "arco iris": simbolizan en general el viaje del chamán al Cielo.[36] Los tambores chamánicos llevan dibujos del arco iris representado como un puente hacia el Cielo.[37] Además, en las lenguas turcas "arco iris" significa "puente" (Räsänen, p. 6). Entre los Yurak-Samoyedos el tambor chamánico es llamado "arco": gracias a su magia el chamán es lanzado al Cielo, como una flecha. Además, hay razones para creer que los Turcos y los Uigures consideran el tambor como un "puente celeste" (arco iris), por el cual el chamán realizaba su ascensión (Räsänen, p. 8). Esta idea se completa en el complejo simbolismo del tambor y del puente, cada uno de los cuales representa una fórmula distinta de la misma experiencia extática: la ascensión celeste. Gracias a la magia musical del tambor el chamán consigue subir al Cielo más alto.

Iniciaciones australianas

Se recuerda que muchos relatos de iniciación de los *medicine-men* australianos, aunque principalmente centrados en la muerte y la resurrección simbólicas del candidato, aludían a una ascensión celeste de este último. Pero hay otras formas de iniciación en que la ascensión desempeña el papel esencial. Entre los Wiradjuri el maestro iniciador introduce en el cuerpo del aprendiz cristales de roca y le da a beber agua en la que de antemano echó algunos de esos cristales: a consecuencia de esto el aprendiz consigue ver los espíritus. El maestro lo lleva después a una tumba y los muertos le regalan, a su vez, piedras mágicas. El candidato encuentra también una serpiente, que es desde entonces su tótem, y ésta le guía hacia el interior de la Tierra, donde hay gran número de serpientes: rozándose con él le infunden los poderes mágicos. Después de este simbólico descenso a los Infiernos, el maestro se dispone a llevarlo al campo de Baiame, el Ser Supremo. Para conseguirlo, suben por una cuerda hasta que se en-

cuentran con Wombu, el ave de Baiame. "Atravesamos las nubes —cuenta el aprendiz— y al otro lado estaba el Cielo. Penetramos por una abertura, por la que entran los doctores, y que se abría y se cerraba rapidísimamente." Si alguna puerta le tocaba, el aspirante perdía el poder mágico, y, ya de vuelta en la Tierra, moría irremisiblemente.[38]

Estamos ante un esquema casi completo de la iniciación: descenso a las regiones inferiores seguido de una ascensión al Cielo, donde el Ser Supremo otorga el poder chamánico.[39] El acceso a las regiones superiores es difícil y peligroso: es preciso, en efecto, entrar allá arriba en un parpadeo, antes que las puertas se cierren. (Motivo específicamente iniciático que ya hemos visto en otras partes.)

En otro relato, comentado también por Howitt, se trata de una cuerda con la que el candidato es llevado, bien vendados los ojos, sobre una roca, donde se halla la misma puerta mágica que se abre y se cierra en unos segundos. El candidato y sus iniciadores entran en la roca, y éstos le quitan a aquél la venda de los ojos. Se halla en un lugar totalmente luminoso en cuyos muros brillan los cristales. Recibe muchos de éstos, y le instruyen acerca de cómo utilizarlos. Después, y siempre colgado de la cuerda, es conducido por los aires hasta el campo y lo depositan en la copa de un árbol.[40]

Estos ritos y mitos de iniciación son partes de una creencia más general que se refiere a la capacidad de los *medicine-men* de llegar al Cielo valiéndose de una cuerda,[41] de una cinta,[42] o simplemente volando[43] o subiendo por una escalera de caracol. Muchos mitos y leyendas hablan de los primeros hombres que habían subido al Cielo trepando por un árbol; de esta suerte los antepasados de los Maras acostumbraban subir al Cielo por un árbol y descender por él.[44] Entre los Wiradjuri el primer hombre, creado por Baiame, el Ser Supremo, podía subir al Cielo por la senda de una montaña y después, por una escalera, llegar hasta Baiame, exactamente como lo hacen hoy día los *medicine-men* de los Wurundjeri y los Wotjobaluk (Howitt: *Natives tribes*, pp. 501 *ss.*). Los *medicine-men* yuin suben hasta Daramulun, que les procura remedios (Pettazzoni: *Miti e leggende*, p. 416).

Un mito euahlay cuenta cómo los *medicine-men* llegaron hasta Baiame: caminaron muchos días por el Noreste hasta que llegaron a la falda del gran monte Oubi-Oubi, cuyas cimas se perdían en las nubes. Lo subieron por una escalera de piedra, en espiral, y al terminar el cuarto día llegaron a la cumbre. Allí encontraron

al Espíritu-Mensajero de Baiame; éste llamó a los Espíritus-servidores que llevaron, por un orificio, a los *medicine-men* al Cielo (Van Gennep, núm. 66, pp. 92 *ss.*).

De este modo, los *medicine-men* pueden repetir, cuando así lo quieren, eso que los primeros hombres (míticos) hicieron una vez en la aurora de los tiempos; subir al Cielo y bajar a la Tierra. Como la capacidad de ascender (o de vuelo mágico) es esencial en la carrera de los *medicine-men,* la iniciación chamánica lleva aparejado un rito de ascensión. Incluso cuando no se alude directamente a semejante rito, está implícito de algún modo. Los cristales de roca, que desempeñan tan importante papel en la iniciación del *medicine-man* australiano, son de origen celeste o, al menos, están en relación —aunque ésta sea, a las veces, indirecta— con el Cielo. Baiame se sienta en un trono de cristal transparente. (Howitt: *Natives tribes,* p. 501.) Y entre los Euahlay es el mismo Baiame (= Boyerb) el que arroja sobre la Tierra los fragmentos de cristal, indudablemente desprendidos de su trono.[45]

El trono de Baiame es la bóveda celeste. Los cristales desprendidos de su trono son "luz solidificada" (cf. Eliade, *Méphistophélès et l'Androgyne,* pp. 24 *ss.*). Los *medicine-men* imaginan a Baiame como un ser semejante en todo a los otros doctores, "a excepción de la luz que irradia de sus ojos" (Elkin, *Aboriginal Men of High Degree,* p. 96). En otras palabras, tienen el sentimiento de que existe una relación entre la condición de un ser sobrenatural y la sobreabundancia de luz. Baiame efectúa igualmente la iniciación de los *medicine-men* jóvenes rociándolos con un "agua sagrada y poderosa", la cual se considera que es de cuarzo líquido (*ibid.*). Todo esto equivale a decir que se convierten en chamanes cuando están llenos de la "luz solidificada", es decir, de cristales de cuarzo; esta operación logra cambiar el modo de ser del aspirante a *medicine-man,* haciéndolo establecer una solidaridad mística con el Cielo. Si se traga uno de esos cristales, se vuela al Cielo (Howitt, *The Native Tribes,* p. 582).

Se encuentran creencias similares entre los Negritos de Malacca (ver más adelante, p. 60, n. 36). En su terapéutica, el *hala* utiliza cristales de cuarzo, ya sean obtenidos de los espíritus aéreos (*Cenoi*), ya sean fabricados por él mismo con agua "solidificada" mágicamente, o desprendidos de fragmentos que el Ser supremo deja caer del cielo (cf. Pettazzoni, *L'onniscienza di Dio,* p. 469, n. 86, según Evans y Schebesta). Por eso, estos cristales pueden reflejar lo que pasa sobre la Tierra (véase más adelante, pp. 269 *ss.*). Los chamanes de los dayacos marítimos de Sarawak (Borneo) tie-

nen "piedras de luz" (*light stones*) que reflejan todo lo que ocurre en el alma del enfermo y, si ésta parte, revelan dónde está perdida.[46] Un joven jefe de la tribu Ehatisaht Nootka (isla de Vancouver) encontró un día cristales mágicos que se movían y entrechocaban. Echó su vestido sobre algunos de ellos y tomó cuatro.[47] Los chamanes Kwakiutl reciben su poder por medio de los cristales de cuarzo.[48]

Ya se ha visto que los cristales de roca —en estrecha relación con la Serpiente-Arco iris— otorgaban la facultad de elevarse al Cielo. En otros lados las mismas piedras conceden el poder de volar como, por ejemplo, en el mito americano advertido por Boas (*Indianische Sagem,* Berlín, 1895, p. 152), donde un joven, al escalar una "montaña brillante" se cubre de cristales de roca, e inmediatamente empieza a volar. La misma concepción de una bóveda celeste sólida explica las virtudes de los aerolitos y de las piedras de rayo: caídos del Cielo están impregnados de una virtud mágico-religiosa que puede ser utilizada, comunicada, difundida; es en cierto modo un nuevo centro de espiritualidad sacra urania sobre la Tierra.[49]

Siempre en relación con este simbolismo uranio es preciso recordar también el motivo de las montañas o los palacios de cristal que los héroes encuentran en sus aventuras míticas, motivo que se ha conservado asimismo en el folklore europeo. En fin, una creación tardía del mismo simbolismo habla de la piedra frontal de Lucifer y de los ángeles caídos (en algunas variantes, desprendidos en el momento de la caída), de los diamantes que se encuentran en la cabeza o en la boca de las serpientes, etc. Claro está que examinamos creencias extraordinariamente complejas, muchas veces elaboradas y revalorizadas, pero cuya estructura fundamental es todavía transparente: siempre se trata de una piedra o de un cristal mágicos desprendidos del Cielo y que, aunque caídos en la Tierra, prosiguen dispensando la sacra espiritualidad urania, esto es, la clarividencia, la sabiduría, el poder de adivinación, la facultad de volar, etcétera.

Los cristales de roca desempeñan un papel esencial en la magia y la religión australianas y no es menor su importancia en Oceanía y las dos Américas. Su origen uranio no está siempre claramente reconocido en las respectivas creencias, pero el olvido de la significación originaria de un hecho es un fenómeno corriente en la historia de las religiones. Lo que nos importa es haber demostrado que los hombres-médico de Australia y de otras partes relacionan, de un modo oscuro, sus poderes con la

presencia, dentro de su propio cuerpo, de estos cristales de roca. Esto es decir que se sienten distintos de los demás humanos por la asimilación —en el sentido más concreto de la palabra— de una sustancia sagrada de origen uranio.

Ritos de ascensión

Para comprender bien el conjunto de ideas religiosas y cosmológicas que constituyen la base de la ideología chamánica, hubiera sido necesario examinar toda una serie de mitos y de rituales de ascensión. En los capítulos siguientes estudiaremos algunos de los más importantes, pero el problema en su conjunto no podremos discutirlo aquí, y tendremos que volver a él en algún trabajo ulterior. Por el momento nos bastará con completar la morfología de la ascensión en las iniciaciones chamánicas, aportando algunos nuevos aspectos, pero sin pretender, por esto, haber agotado el asunto.

Entre los Nias, el que está destinado a convertirse en sacerdote-profeta desaparece repentinamente, arrebatado por los espíritus (es harto probable que el joven haya sido conducido al Cielo); vuelve a la aldea después de tres o cuatro días; en caso contrario, se emprende su busca y habitualmente se le halla en la copa de un árbol, conversando con los espíritus. Parece privado de la razón, y han de hacerse sacrificios para que la recupere. La iniciación exige también una marcha ritual a las tumbas, a una corriente de agua y a una montaña.[60] Entre los Mentawei, el futuro chamán es llevado al Cielo por los espíritus celestes, y allí recibe un cuerpo maravilloso parecido al suyo. Generalmente cae enfermo e imagina que sube al Cielo.[61] Tras estos primeros síntomas se efectúa por un maestro la ceremonia de la iniciación. En ocasiones, durante la iniciación o inmediatamente después de ella, el aprendiz de chamán pierde el conocimiento y su espíritu sube al Cielo en una barca conducida por águilas, para conversar con los espíritus celestes y pedirles remedios (Loeb: *Shaman and Seer,* p. 78).

Como veremos muy pronto, la ascensión iniciática otorga al futuro mago la facultad de volar. Efectivamente, en todas partes presta a los chamanes y a los hechiceros el poder de volar, de recorrer en un abrir y cerrar de ojos enormes distancias y de hacerse invisibles. Es difícil decidir si todos los magos que creen poder transportarse por los aires han conocido, durante su período de aprendizaje, una experiencia extática o un ritual de ascensión; esto es, si han obtenido el poder mágico de volar des-

pués de una iniciación o de una experiencia extática que descubría la vocación chamánica. Se puede suponer que al menos algunos de ellos han obtenido realmente este poder mágico como consecuencia y por conducto de una iniciación. Gran número de informaciones, que atestiguan la facultad de volar de los chamanes y de los hechiceros, no se cuidan de precisar el modo de obtención de estos poderes; pero es probable que ese silencio se deba a la imperfección de nuestras fuentes.

Como quiera que fuere, en muchos casos la vocación o la iniciación chamánica está directamente unida a una ascensión al Cielo. Así, para citar sólo algunos ejemplos, un gran profeta basuto recibió su vocación después de un éxtasis durante el cual vio abrirse el techo de su cabaña sobre su cabeza y se sintió llevado al Cielo, donde halló una multitud de espíritus.[52] Muchos casos semejantes se han registrado en Africa (Chadwick, *op. cit.*, pp. 94-5). Entre los Nuba, el futuro chamán recibe la impresión de que "el espíritu le coge la cabeza desde arriba", o de que "entra en su cabeza" (Nadel: *Shamanism*, p. 26). Casi todos estos espíritus son celestes (*ibid.*, p. 27) y es de suponer que la "posesión" se verifica por medio de un trance de ascensión.

En América del Sur desempeña un papel esencial el viaje iniciático al Cielo o sobre montañas altísimas.[53] Por ejemplo, los Araucanos creen que la enfermedad que decide la carrera de una *machi* va seguida de una crisis extática durante la cual la futura chamana sube al Cielo y encuentra al mismo Dios. En el transcurso de su permanencia en el Cielo unos seres sobrenaturales le enseñan los remedios necesarios para las curaciones.[54] La ceremonia chamánica de los Manasi supone un descenso del dios a la cabaña, seguido de una ascensión: el dios lleva consigo al chamán hasta el Cielo. "Su partida iba acompañada de sacudimientos que hacían temblar los muros del santuario. Algunos instantes después la divinidad volvía a traer al chamán a la Tierra, o le dejaba caer, cabeza abajo, en el templo." [55]

Citemos, por último, un ejemplo de ascensión iniciática norteamericana. Un *medicine-man* winnebago sintió que lo mataban y, después de muchas aventuras, fue llevado al Cielo, donde conversó con el Ser Supremo. Los espíritus celestes lo pusieron a prueba: él consiguió matar un oso al que suponían invulnerable y lo resucitó luego soplándole. A la postre, regresó a la Tierra y nació por segunda vez.[56]

El fundador de la "ghost dance religion", como todos los principales profetas de este movimiento místico, tuvo una experiencia

extática que decidió su carrera. Escaló, en trance, una montaña y encontró a una hermosa mujer vestida de blanco, quien le reveló que el "Amo de la Vida" está en la cumbre. Siguiendo los consejos de la mujer, el profeta se quitó los vestidos, se sumergió en un río y, en estado de desnudez ritual, se presentó ante el "Amo de la Vida". Éste le dio toda clase de órdenes: no tolerar ya a los blancos en el territorio, luchar contra la embriaguez, renunciar a la guerra y a la poligamia, etc., y le entregó una plegaria para que se la trasmitiera a los humanos.[57]

Woworka, el profeta más notable de la "ghost dance religion", tuvo su revelación a los dieciocho años: se durmió en pleno día y se sintió llevado al más allá. Vio a Dios y a los muertos, todos felices y eternamente jóvenes. Dios le dio un mensaje para los hombres, recomendándoles ser honrados, trabajadores, caritativos, etcétera (Mooney, *op. cit.*, pp. 771 *ss.*). Otro profeta, John Slocum (de Pujet Sound), "murió" y vio cómo su alma abandonaba su cuerpo. "Vi una luz deslumbrante, una luz vivísima... Miré y vi que mi cuerpo ya no tenía alma; estaba muerto... Mi alma abandonó el cuerpo y se elevó hacia el lugar del Juicio de Dios... Vi una gran luz en mi alma, luz que venía de este país..."[58]

Las experiencias extáticas iniciales de los profetas servirán de modelo a todos los adeptos de la "ghost dance religion". A su vez, estos últimos, después de largas danzas y de cantos, caen, asimismo, en trance; visitan entonces las regiones del más allá y ven las almas de los muertos, ven a los ángeles y, en ocasiones, al mismo Dios. Las primeras revelaciones del fundador y de los profetas se convierten así en el modelo de todas las conversaciones y éxtasis ulteriores.

Las ascensiones al Cielo son también específicas de la sociedad secreta, de recio carácter chamánico, *midêwiwin* de los Ojibwa. Puede citarse, como ejemplo típico, la visión de una muchacha que, al oír una voz que la llamaba, la siguió, subió por un angosto sendero y llegó por último al Cielo. Allí encontró al Dios celeste que le encomendó un mensaje para los hombres.[59] El fin de la sociedad *midêwiwin* es restaurar el camino entre el Cielo y la Tierra, como fue establecido en la Creación, por eso los miembros de esta sociedad secreta emprenden periódicamente el viaje extático al Cielo; procediendo así consiguen, en cierto modo, abolir la decadencia actual del Universo y de la humanidad, y recuperan la situación primordial, es decir, aquella en que la comunicación con el Cielo era fácilmente accesible a todos los humanos.

Aunque aquí no se trata de chamanismo propiamente dicho —porque lo mismo la "ghost dance religion" que la *midêwiwin* son asociaciones secretas a las que cada cual es libre de adherirse con la condición de someterse a determinadas pruebas o de presentar cierta predisposición extática—, se encuentran en estos movimientos religiosos norteamericanos rasgos específicos del chamanismo: técnicas del éxtasis, viaje místico al Cielo, descenso a los Infiernos, conversación con Dios, seres semi-divinos y las almas de los muertos, etcétera.

Como acabamos de ver, la ascensión celeste desempeña un papel esencial en las iniciaciones chamánicas. Ritos de ascensión a un árbol o a un poste, mitos de ascensión o de vuelo mágico, experiencias extáticas de levitación, de vuelo, de viajes místicos al Cielo, etc., y todos estos elementos cumplen una función decisiva en las vocaciones o las consagraciones chamánicas. A veces este conjunto de prácticas y de ideas religiosas parece estar en relación con el mito de una época antigua, en que las comunicaciones entre el Cielo y la Tierra eran mucho más fáciles. Desde este punto de vista, la experiencia chamánica equivale a una restauración de ese tiempo mítico primordial y el chamán aparece como un ser privilegiado que recupera, por su cuenta, personalmente, la condición dichosa de la humanidad en la aurora de los tiempos. Muchos mitos, algunos de los cuales serán evocados en los capítulos siguientes, ilustran ese estado paradisíaco de un *illud tempus* beatífico, que los chamanes, por su parte, vuelven a hallar, con intermitencias, durante sus éxtasis.

V. EL SIMBOLISMO DEL INDUMENTO Y DEL TAMBOR CHAMÁNICOS

Notas preliminares

El indumento chamánico constituye por sí mismo una hierofanía y una cosmografía religiosas: revela, no sólo una presencia sagrada, sino también símbolos cósmicos e itinerarios metapsíquicos. Examinándolo atentamente, el indumento revela el sistema del chamanismo con la misma transparencia que las técnicas y los mitos chamánicos.[1]

En invierno, el chamán altaico se pone su hábito sobre una camisa, y en verano directamente sobre su cuerpo desnudo. Los Tunguses, tanto en invierno como en verano, no utilizan camisa. Lo mismo ocurre en otros pueblos árticos (cf. Harva: *Religiöse Vorstellungen*, p. 500), aunque en el noreste de Siberia y entre la mayor parte de los pueblos esquimales no existe hábito propiamente dicho.[2] El chamán lleva el tórax desnudo y (por ejemplo, entre los Esquimales) sólo usa un cinturón por todo vestido. Esta semi-desnudez posee, harto probablemente, una significación religiosa, aunque el calor reinante en las habitaciones árticas parezca explicar por sí mismo esta costumbre. De cualquier manera, se trate de la desnudez ritual (como en el caso de los chamanes esquimales), o de un indumento específico para la experiencia chamánica, lo importante es que esta última no se verifica con el vestido cotidiano, profano, del chamán. Incluso cuando el hábito no existe, se remplaza por el gorro, el cinturón, el tamboril y otros objetos mágicos que son partes del guardarropa sagrado del chamán y que suplen el indumento propiamente dicho. Así, por ejemplo, Radlov (*Aus Sibirien*, II, p. 17) asegura que los Tátaros negros, los Schores y los Teleutes desconocen el hábito o indumento chamánico; sin embargo, acontece con frecuencia (por ejemplo, entre los Tátaros Lebed, Harva, *op. cit.*, p. 501), que se utiliza un trapo que se ciñe a la cabeza, y sin el cual no es posible practicar el chamanismo.

El indumento o hábito representa, por sí mismo, un microcosmos espiritual, cualitativamente distinto del espacio profano circundante. Por un lado, constituye un sistema simbólico casi completo y, por otra parte, está impregnado, merced a la consagración, de fuerzas espirituales múltiples y, en primer lugar, de "espíritus".

Por el simple hecho de ponérselo —o de manipular con los objetos que lo suplen— el chamán rebasa el espacio profano y se prepara a entrar en contacto con el mundo espiritual. Generalmente tal preparación es casi una introducción concreta en ese mundo, porque el hábito se viste tras muchas preparaciones y justamente la víspera del trance chamánico.

Un candidato debe ver en sus sueños el lugar exacto en que se halla su futuro indumento, y él mismo irá a buscarlo.[3] Después, se comprará a los parientes del chamán difunto: se paga, como precio (por ejemplo, entre los Birartchen), un caballo. Pero el hábito no puede salir del clan (Shirokogorov: *Psychomental complex of the Tungus,* p. 302). Porque, en cierto sentido, interesa a todo el clan. No sólo porque fue hecho o se compró gracias a la contribución del clan en masa, sino, en primer lugar, porque estando impregnado por los "espíritus", no puede ser vestido por alguien que no sepa dominarlos, ya que entonces los espíritus perturbarían la vida de toda la comunidad (Shirokogorov, p. 302).

El indumento es objeto de los mismos sentimientos de temor y de aprensión que cualquier otro "asiento de los espíritus" (*ibid.,* p. 301). Cuando ya está muy usado, se le cuelga de un árbol, en el bosque; los "espíritus" que lo habitan lo abandonan y vienen a posarse en un hábito nuevo (*ibid.,* p. 302).

Entre los Tunguses sedentarios, el hábito se conserva en la casa tras la muerte del chamán: los "espíritus" que lo impregnan dan señales de vida haciéndolo temblar, moverse, etc. Los Tunguses nómadas, como la mayor parte de las tribus siberianas, depositan el hábito o indumento junto a la tumba del chamán (Shirokogorov, p. 301; Harva, p. 499, etc.). En algunos lugares el hábito deja de ser idóneo si, luego de utilizarse para cuidar a un enfermo, éste muere. Lo mismo ocurre con los tamboriles que han demostrado su impotencia para curar (Kai Donner: *Ornements de la tête,* p. 10).

El indumento siberiano

Según Shashkov (que escribía hace casi un siglo), todo chamán siberiano debería poseer: *1)* Un cafetán del cual se cuelgan discos de hierro y figuras que representan animales míticos; *2)* una máscara (entre los Samoyedos Tadibei, un pañuelo con el que se vendan los ojos, para que el chamán pueda penetrar en el mundo de los espíritus gracias a su sola luz interior); *3)* un pectoral de hierro o de cobre, y *4)* un gorro, que el autor considera como

uno de los principales atributos del chamán. Entre los Yakutes, la espalda del cafetán lleva en medio, entre los discos colgados que representan "el Sol", uno perforado; se le llama, según Shieroshewski (*Le chamanisme chez les Yakoutes,* p. 320), el "orificio del Sol" (*oïbonküngätä*), pero generalmente se supone que representa a la Tierra con su abertura central, por donde el chamán entra en los Infiernos (cf. Nioradze, Fig. 16; Harva: *Relig. Vorstell.,* Fig. 1).[4] La espalda lleva asimismo una media luna y también una cadena de hierro, símbolo del poder y de la resistencia del chamán (Mikhailowski: *Shamanism in Siberia,* p. 81).[5] Los discos de hierro sirven, según los chamanes, contra los golpes de los malos espíritus. Los vellones cosidos al forro significan las plumas (Mikhailowski: p. 81, según Pripuzov).

Un hermoso hábito de chamán yakuto —afirma Shieroshewski, *op. cit.,* p. 320— debe llevar de treinta a cuarenta libras de ornamentos metálicos. Es especialmente el ruido que hacen estos ornamentos el que convierte la danza del chamán en una infernal zarabanda. Estos objetos metálicos tienen un "alma"; no se enmohecen. "A lo largo de los brazos hay unas barras que representan los huesos (*tabytala*). A los lados del pecho van cosidas unas hojitas que representan las costillas (*oïgos timir*); un poco más arriba, grandes placas redondas figuran los senos de la mujer, el hígado, el corazón y los demás órganos internos. Con frecuencia se cosen allí también figuras de animales y de pájaros sagrados. Y aun se cuelga también un pequeño *ämägät* (espíritu de la Locura) metálico, en forma de piragua, con una imagen de hombre."[6]

Entre los Tunguses nórdicos y los de la Transbaikalia predominan dos clases de indumentos: uno en forma de pato y el otro en forma de reno.[7] Los palos tienen esculpido uno de los extremos, de modo que le dan el aspecto de una cabeza de caballo. Del dorso del cafetán cuelgan cintas de 10 cm de ancho y de 1 m de largo, que se llaman *kulin,* "serpientes".[8] Los "caballos", igual que las "serpientes", se utilizan en los viajes chamánicos a los Infiernos. Según Shirokogorov (p. 290), los objetos de hierro de los Tunguses —la "luna", el "sol", las "estrellas", etc.— están copiados de los Yakutes; las "serpientes" las adoptaron de los Buriatos y de los Turcos. (Deben recordarse estos detalles en relación con el problema de las influencias meridionales sobre el chamanismo nor-asiático y siberiano.)

El indumento buriato

Pallas, que escribió en la segunda mitad del siglo XVIII, nos describe el aspecto de una chamana buriata: tenía dos palos que terminaban en una cabeza de caballo y que estaban rodeados de campanillas; por sus hombros caían hasta el suelo treinta "serpientes" hechas de pieles negras y blancas; su gorro era un a manera de casco de hierro con tres picos semejantes a los cuernos de un ciervo. Pero es a Agapitov y a Changalov[9] a quienes debemos la descripción más completa del chamán buriato. Éste debe poseer: *1)* una piel (*orgoï*) blanca, para el "chamán blanco" (que es ayudado por los espíritus buenos) y negra para el "chamán negro" (a quien auxilian los malos espíritus); en la piel van cosidas muchas figuras metálicas que representan caballos, pájaros, etcétera; *2)* un gorro con forma de lince; tras la quinta ablución (que viene algún tiempo después de la iniciación) el chamán recibe un casco de hierro (cf. Fig. 3, Lám. II, Agapitov y Changalov), que tiene los dos extremos hechos de modo que parezcan dos cuernos; *3)* una "cabalgadura de palo", de madera o de hierro, en el primer caso preparada la víspera de la primera iniciación y teniendo mucho cuidado de que no muera el álamo del que se cogió la madera; el otro, de hierro, obtenido después de la quinta iniciación; en el extremo de éste está esculpida una cabeza de caballo y va adornado con muchas campanillas.

Tenemos aquí la descripción, que nos da el "Manual" del chamán buriato, traducido del mogol por Partanen: "Un casco de hierro, cuya parte superior está formada por muchos arcos de este metal, y guarnecida con dos cuernos; detrás hay una cadena, también de hierro, de nueve anillos, y más abajo, un trozo de hierro, con forma de lanza, llamado Espina dorsal (*nigurasun;* cf. el tungús *nikima, nikama,* vértebra). En las sienes, a cada lado del casco, hay un anillo y tres tallos de hierro de un *vershok* (44.45 cm) de largo, trenzados a golpes de martillo y llamados *qolbugas* (unión, ir en parejas, o par, lazo, cuerda). De cada uno de los lados del casco, y por detrás, se cuelgan cintas de seda, de algodón, de paño fino y de pieles de diferentes animales salvajes y domésticos, todas retorcidas para simular serpientes; y allí también se atan unos flecos de algodón del color de las pieles de *körüne,* de la ardilla y de la comadreja leonada. Este tocado lleva el nombre de *maiqabtchi* ('sombrero').

"A un pedazo de algodón de unos 30 cm de ancho, y que forma una banda unida al cuello del vestido, se le ponen variadas

imágenes de serpientes y de animales salvajes. Esto recibe el nombre de *dalabtchi* ('ala') o *ziber* ('aleta' o 'ala'), *A description of Buriat shamanism*, p. 18, § 19-20.

"Dos palos en forma de muletas, de cerca de dos anas de largo (groseramente talladas) y que tienen en un extremo una a modo de cabeza de caballo en cuyo cuello se pone un anillo con tres *qolbugas*, que se llaman Crines del caballo; en su extremo inferior se colocan otras *qolbugas* análogas, que reciben el nombre de Cola del caballo. En la cabeza de estos palos se fijan, del mismo modo, un anillo *qolbuga* y (en miniatura) un estribo, una lanza y una espada, un hacha, un martillo, un barco, un remo, la punta de un arpón, todo de hierro; bajo ellos, lo mismo que más arriba, se colocan tres *qolbugas*. Estos cuatro (anillos *qolbugas*) se llaman Pies, y los dos palos reciben el nombre de *sorbi*.

"Un látigo hecho con un tallo *suqai* revestido con una piel de rata almizclera, y enrollada en él ocho veces, con un anillo de hierro y tres *qolbugas*, un martillo, una espada, una lanza, una maza con puntas (todo ello en miniatura): además se le añaden flecos de algodón y de seda de color. El conjunto lleva el nombre de Látigo de las 'cosas vivientes'. Cuando practica el chamanismo (el *böge*) lo tiene en la mano a la vez que un *sorbi*; puede prescindir de este último cuando ejerce su oficio en las yurtes" (*ibid.*, pp. 19 y 23-4).

Muchos de estos detalles volverán a aparecer más adelante. De momento subrayemos la importancia concedida al "caballo" del chamán buriato; es uno de los medios específicamente central y nor-asiáticos del viaje chamánico, y nuevamente tendremos ocasión de encontrarlo en otras partes. Los chamanes de los Buriatos de Olkhonsk tienen además un cofrecito donde depositan sus objetos mágicos (tamboriles, cabalgadura-de-palo, pieles, campanillas, etc.) y que está generalmente adornado con las imágenes del Sol y de la Luna. Nil, el arzobispo de Jaroslav, menciona aún dos objetos del equipo del chamán buriato y que se llaman: *abagaldei*, una monstruosa máscara de piel, de madera o de metal que lleva pintada una enorme barba, y *toli*, un espejo metálico con las figuras de doce animales, colgado del pecho o de la espalda o, en ocasiones, cosido en el cafetán. Pero, según Agapitov y Changalov (*op. cit.*, p. 44) estos dos últimos objetos han caído en desuso.[10] Volveremos a referirnos a su presencia en otras partes y sobre su compleja significación religiosa.

El indumento altaico

La descripción que hace Potanin del chamán altaico deja la impresión de que su indumento es más completo y está mejor conservado que los hábitos de los chamanes siberianos. Su cafetán está hecho de piel de macho cabrío o de reno. Muchas cintas y muchos pañuelos cosidos en la capucha representan serpientes, y algunos tienen figura de cabeza de serpiente, con dos ojos y la boca abierta. La cola de las grandes serpientes se bifurca y, en ocasiones, tres serpientes tienen una sola cabeza. Dícese que un chamán rico debe tener 1 070 serpientes.[11] Hay también muchos objetos de hierro, entre los cuales se cita un arquito con sus flechas, para asustar a los espíritus.[12] En la parte posterior de la capucha se cosen pieles de animales y dos discos de cobre. El collar está adornado con un fleco de plumas de búho negras y pardas. Un chamán tenía, además, cosidas en su collar siete muñecas, cada una de las cuales tenía por cabeza una pluma de búho pardo. Eran —decía él— las siete vírgenes celestes y las siete campanillas las voces de esas siete vírgenes que llamaban a los espíritus.[13] En otros lados, su número se eleva a nueve y se supone que son las hijas de Ulgän (cf., por ejemplo, Harva: *Relig. Vorstell.*, p. 505).

Entre los demás objetos colgados del indumento chamánico y cada uno de los cuales tiene una significación religiosa, recordemos: entre los Altaicos, dos pequeños monstruos, habitantes del reino de Erlik, *jutpa* y *arba*, hechos de tela negra o parda uno, y verde el otro, con dos pares de pies, una cola y con la boca entreabierta (Harva, Figs. 69 y 70, según Anochin); entre los pueblos del extremo norte siberiano ciertas imágenes de aves acuáticas, como la gaviota y el cisne, que simbolizan la inmersión del chamán en el infierno submarino, concepción que volveremos a examinar cuando estudiemos las creencias esquimales; gran número de animales míticos (el oso, el perro, el águila con una anilla en el cuello, y que simboliza —según los Yeniseies, cf. Nioradze, p. 70— que el ave imperial está al servicio del chamán); incluso dibujos de los órganos sexuales humanos (Nioradze, p. 70), que contribuyen también a santificar el indumento.[14]

Los espejos y los gorros chamánicos

Entre los diferentes grupos tungusos del norte de la Manchuria (Tunguses-Khingan, Birartchen, etc.) los espejos de cobre desem-

peñan un papel importante (cf. Shirokogorov: *Psychomental complex,* p. 296). El origen es netamente sino-manchuriano (*ibid.,* p. 299), pero la significación mágica de estos objetos varía de una tribu a otra; se dice que el espejo ayuda al chamán "a ver el mundo" (esto es, a concentrarse), o a "situar los espíritus", o a reflexionar acerca de las necesidades del hombre, etcétera. V. Diószegi ha demostrado que el término manchú-tungús que sirve para designar al espejo, *pañaptu,* se deriva de *paña,* "alma, espíritu", o más precisamente "alma-sombra". Así pues, el espejo es un receptáculo (*-ptu*) del "alma sombra". En el espejo, el chamán puede ver el alma del difunto.[15] Ciertos chamanes mongoles ven en el espejo el "caballo blanco de los chamanes".[16] El corcel es el animal chamánico por excelencia: el galope, la velocidad vertiginosa, son expresiones tradicionales del "vuelo", es decir, del éxtasis (véase más adelante, p. 360).

En cuanto al gorro, está considerado en ciertas tribus (por ejemplo, entre los Samoyedos-Yurak) como la parte más importante del vestido chamánico. "Según dicen esos chamanes una gran parte de su poder está, pues, oculto en estos gorros" (Kai Donner: *Les ornements de la tête,* p. 11). "Por eso suele acontecer que cuando se efectúa una exhibición chamánica a petición de los rusos, el chamán actúa sin gorro" (Donner: *La Sibérie,* p. 227). "Interrogados por mí a este propósito, me respondieron que al ejercer el chamanismo sin gorro están desprovistos de todo poder verdadero, y que toda la ceremonia no era, por lo tanto, más que una parodia, destinada especialmente a divertir a la concurrencia" (*id.: Les ornements,* p. 11).[17] En la Siberia occidental, el gorro consiste en una venda ancha enrollada en la cabeza y de la que cuelgan lagartos u otros animales tutelares y una infinidad de cintas. Al este de Ket, los gorros "ora parecen coronas provistas de cuernos de reno —hechos de hierro—, ora están hechos con una cabeza de oso, cabeza que conserva casi toda su piel" (Kai Donner, *La Sibérie,* p. 228; véase también Harva, *Relig. Vorstell.,* pp. 514 *ss.* Figs. 82, 83 y 86). El tipo más común es el que representa los cuernos de un reno (Harva, pp. 516 *ss.*) aunque, entre los Tunguses orientales, algunos chamanes pretenden que los cuernos de hierro que adornan su gorro imitan los de un ciervo.[18] En otras partes, bien al norte, como entre los Samoyedos, bien al sur, como entre los Altaicos, el gorro chamánico está adornado de plumas de aves: cisne, águila, búho. Así, por ejemplo, de plumas de águila dorada o de búho pardo entre los Altaicos (Potanin),[19] de plumas de búho entre los Soyotes y Karagases, etc. (Harva, *ibid.,* pp. 508 *ss.*). Cier-

tos chamanes teleutes hacen su gorro con la piel de un búho pardo y dejan las alas y, a veces, la cabeza, como ornamentos (Mikhailowski, p. 82).[20]

Simbolismo ornitológico

Se ve claramente que, por medio de todos estos ornamentos, el indumento chamánico tiende a procurar al chamán un nuevo cuerpo, mágico, en forma de animal. Los tres principales tipos son: el ave, el reno (ciervo) y el oso, pero especialmente el ave. Ya volveremos a tratar de la significación de los cuerpos con forma de reno y de oso. Ocupémonos ahora en el indumento ornitomorfo.[21] En todos lados se encuentran plumas de ave en la descripción de los hábitos chamánicos. Es más: incluso la estructura de los indumentos trata de imitar, lo más fielmente posible, la forma de un ave. Así, los chamanes altaicos, los de los Tátaros de Minusinsk, de los Teleutes, Soyotes y Karagases se dedican a prestar a sus indumentos la apariencia de un búho (Harva, pp. 504 *ss.*). El hábito soyote puede incluso ser considerado como una perfecta ornitofanía.[22] Se esfuerzan especialmente en representar un águila.[23] Entre los Goldes domina igualmente el indumento con apariencia de ave (Shirokogorov, p. 296). Lo mismo puede decirse de los pueblos siberianos que viven más al norte, los Dolganes, los Yakutes y los Tunguses. Entre los Yukaghir, el traje lleva plumas (Jochelson, *The Yukaghir,* pp. 169-176). La bota de un chamán tungús imita la pata de un ave (Harva, p. 511). Entre los chamanes yakutos se encuentra la forma más complicada de indumento ornitomorfo: su hábito muestra todo un esqueleto de ave —de hierro— (Shirokogorov, p. 296). Además, según el mismo autor, el centro de difusión del hábito con apariencia de ave parece ser la región actualmente ocupada por los Yakutes.

Incluso en donde el hábito no presenta una estructura ornitomorfa visible, como, por ejemplo, entre los Manchúes, muy influidos por las olas sucesivas de cultura sino-budista (Shirokogorov, p. 296), el adorno de la cabeza es de plumas e imita a un ave (*ibid.,* p. 295). El chamán mogol lleva "alas" en los hombros y se siente transformado en ave al ponerse su vestido (Ohlmarks: *Studien,* p. 211). En otro tiempo, entre los Altaicos en general, el aspecto ornitomorfo era probablemente aún más acentuado (Harva, p. 504). Hoy por hoy, sólo unas plumas de búho adornan el palo del *baqça* kazakh-kirghiz (Castagné, p. 67).

Ateniéndose a sus informadores tungusos, Shirokogorov precisa

que el hábito de ave es indispensable para el vuelo hacia el otro mundo: "Dicen que es más fácil trasladarse allí cuando el hábito es ligero" (*Psychomental complex,* p. 296). Por la misma razón, en las leyendas, una mujer chamana vuela por los aires tan pronto como consigue la pluma mágica.[24] A. Ohlmarks (*Studien,* p. 211) cree que esta convicción es de origen ártico y que debe relacionarse directamente con las creencias en los "espíritus auxiliares", que ayudan al chamán a realizar su viaje aéreo. Pero, como ya hemos visto y volveremos a ver más tarde, se encuentra el mismo simbolismo aéreo en todo el mundo, relacionado precisamente con los chamanes, los hechiceros y los seres míticos que éstos, a veces, personifican.

Por otro lado, hay que tener en cuenta las relaciones míticas que existen entre el águila y el chamán. Recordemos que se supone que el águila es el padre del primer chamán, que desempeña un papel importante en su propia iniciación y que, por último, se encuentra en el centro de un conjunto mítico que abarca el Árbol del Mundo y el viaje extático del chamán. Tampoco hay que perder de vista que el Águila simboliza, hasta cierto punto, el Ser Supremo, incluso hecho mito solar. Nos parece que todos estos elementos concurren a precisar bastante claramente la significación religiosa del hábito chamánico: al vestirlo se trata de volver a hallar el estado místico revelado y fijado durante las largas experiencias y ceremonias de la iniciación.

El simbolismo del esqueleto

Esto es confirmado, además, por la presencia en el hábito chamánico de ciertos objetos de hierro que imitan huesos y que tienden a darle una apariencia, aunque sea parcial, de esqueleto (cf., por ejemplo, Findeisen: *Der Mensch und seine Teile in der Kunst der Jennissejer,* Figs. 37 y 38, según Anutschin, Figs. 16 y 37). Algunos autores, y entre ellos Homberg-Harva (*The shaman costume,* pp. 14 *ss.*), han supuesto que se trata de un esqueleto de ave. Pero Troschtschanskij ha demostrado, desde 1902, que, por lo menos en lo que se refiere al chamán yakuto, esos "huesos" de hierro procuran imitar un esqueleto humano. Un yenisei le dijo a Kai Donner que los huesos constituían el esqueleto del mismo chamán.[25] El propio Harva (*Relig. Vorstell.,* p. 514) se convenció de que se trata de un esqueleto humano, aunque N. Pekarskij propuso, entre tanto (1910), otra hipótesis: que se trataría más bien de una combinación de huesos humanos y de aves.

Los Manchúes hacen los "huesos" de hierro y de bronce, y los chamanes afirman (por lo menos en nuestros días) que representan alas (Shirokogorov, p. 294). Sin embargo, no queda duda alguna de que, en muchos casos, se trata de la representación de un esqueleto humano. Findeisen reproduce (Fig. 39) un objeto de hierro que imita admirablemente la tibia humana (Berliner Museum für Völkerkunde).

Sea como fuere, ambas hipótesis se reducen, en el fondo, a la mismísima idea fundamental: tratando de imitar un esqueleto de hombre o de ave, el indumento chamánico proclama la condición especial del que lo viste, y que es alguien que murió y que ha resucitado. Ya hemos visto que, entre los Yakutes, los Buriatos y otros pueblos siberianos, se supone que los chamanes fueron muertos por los espíritus de sus antepasados, que, después de haber "cocido" sus cuerpos, contaron sus huesos y los volvieron a poner en su sitio uniéndolos con hierros y recubriéndolos con una carne nueva.[26] Ahora bien, en los pueblos cazadores los huesos representan la fuente esencial de la vida, tanto del hombre como del animal; manadero a partir del cual la especie se recupera a medida de su deseo. Por esta razón no se quebrantan los huesos de la caza, sino que se recogen con cuidado y, de acuerdo con la costumbre, se entierran, se ponen en unas plataformas o en los árboles, se tiran al mar, etc.[27] Desde este punto de vista, el enterramiento de los animales se ajusta exactamente al de los hombres (Harva, *Relig. Vorstell.*, pp. 440-1). Porque, tanto en unos como en otros, el "alma" reside en los huesos y, por tanto, puede esperarse la resurrección de los individuos, justamente de sus huesos.

Ahora bien, el esqueleto presenta, en el indumento del chamán, el drama de la iniciación, resumido y actualizado; esto es, el drama de la muerte y de la resurrección. Importa poco que se suponga que representa un esqueleto de hombre o de animal. Tanto en un caso como en el otro, trátase de la sustancia-vida, de la materia prima, conservada por los antepasados míticos. El esqueleto humano representa, en cierto modo, el arquetipo del chamán, ya que se supone que simboliza a la familia de la que nacieron sucesivamente los antepasados-chamanes (se designa, además, la cepa familiar como el "hueso"; así se dice: "de hueso de X" en el sentido de "descendiente de X").[28] El esqueleto de ave es una variante de la misma concepción; por una parte, el primer chamán nació de la unión de un águila y una mujer; por otra, el propio chamán se esfuerza en transformarse en ave y

volar, y, en efecto, es un ave que ya tiene acceso, como ella, a las regiones superiores. En el caso en que este esqueleto —o la máscara— transforma al chamán en otro animal (ciervo, etc.), nos hallamos ante una teoría análoga.[29] Porque el animal-antepasado mítico está concebido como la matriz inagotable de la vida de la especie, matriz reconocida en los huesos de estos animales. No se sabe si hablar de totemismo. Se trata más bien de las relaciones místicas entre el hombre y su caza, relaciones fundamentales en las sociedades de cazadores y que Friedrich y Meuli han valorado con bastante exactitud últimamente.

Renacer de sus huesos

En otras regiones ajenas a Siberia se halla también la creencia de que el animal cazado o domesticado puede renacer de sus huesos. Frazer anotó ya algunos ejemplos americanos.[30] Según Frobenius este motivo mítico-ritual está aún vivo entre los Aranda, en las tribus del interior de América del Sur, y entre los Bosquimanos y Camitas de África.[31] Friedrich ha completado los hechos africanos,[32] considerándolos justamente como una expresión de la espiritualidad pastoril. Este conjunto mítico-ritual se ha conservado, por otra parte, en las culturas más evolucionadas, ya en el propio seno de la tradición religiosa, ya en forma de simples cuentos.[33] Una leyenda de los Gagautz narra cómo Adán, para procurar mujeres a sus hijos, reunió huesos de diferentes bestias y suplicó a Dios que los animara.[34] En un cuento armenio, un cazador asiste a una boda de los espíritus del bosque. Invitado al banquete, se abstiene de comer, pero guarda la costilla de vaca que le ofrecieron. Posteriormente, al reunir todos los huesos del animal para resucitarlo, los espíritus tuvieron que remplazar la costilla faltante por una rama de nogal.[35]

Podría recordarse a este propósito un detalle del Edda en prosa: el accidente del macho cabrío de Tor. De viaje con su coche y sus machos cabríos, Tor pidió alojamiento en casa de un campesino. "Aquella noche, Tor cogió sus machos cabríos y los mató. Los desolló y los puso en el caldero. Cuando estuvieron cocidos, Tor y sus compañeros se dispusieron a cenar. Tor invitó también al campesino y a su mujer y a sus hijos... Luego colocó las pieles de los machos cerca del hogar y pidió al campesino y a su familia que echaran los huesos en las pieles. Thjalfi, el hijo del campesino, tenía el hueso de un muslo de uno de los machos, y lo rajó con el cuchillo para sacar el tuétano. Tor pasó allí la noche. Al

siguiente día, se levantó antes que amaneciera, se vistió, cogió el martillo Mjollnir y bendijo los restos de los bucos. Éstos revivieron, pero uno de ellos cojeaba de una pata trasera" (*Gylfaginning*, cap. 26, pp. 49-50, trad. de G. Dumézil, *Loki*, París, 1948, pp. 45-6).[36] Este episodio atestigua la supervivencia entre los antiguos Germanos, de la concepción arcaica de los pueblos cazadores y nómadas. Esto no es precisamente un rasgo de la espiritualidad "chamanista". Nosotros, sin embargo, lo registramos desde ahora, reservándonos para luego el examinar los restos del chamanismo indoariano, esto es, después de haber conseguido una visión de conjunto de las teorías y de las prácticas chamánicas.

Y a propósito de la resurrección precedente de los huesos, podríamos referirnos a la célebre visión de Ezequiel, aunque pertenezca a un horizonte religioso muy distinto de los ejemplos citados más arriba: "Fue sobre mí la mano de Yavé, y llevóme Yavé fuera y me puso en medio de un campo que estaba lleno de huesos... Y me dijo: ¿Hijo de hombre, revivirán estos huesos? Y yo respondí: Señor, Yavé, tú lo sabes. Y Él me dijo: Hijo de hombre, profetiza a estos huesos y diles: Huesos secos, oíd la palabra de Yavé. Así dice el Señor, Yavé, a estos huesos: Yo voy a hacer entrar en vosotros el espíritu y viviréis... y viviréis y sabréis que yo soy Yavé. Entonces profeticé yo como se me mandaba; y a mi profetizar se oyó un ruido, y hubo un agitarse y un acercarse huesos a huesos. Miré y vi que vinieron nervios sobre ellos y creció la carne...", etc. (Ezequiel, 37, 1-8 *ss.* Tomada de Nacar-Colunga).[37]

A. Friedrich recuerda también una pintura descubierta por Grünwedel en las ruinas de un templo de Sängimäghiz y que representa la resurrección de un hombre de sus propios huesos, resurrección obtenida por la bendición de un monje budista.[38] No es éste el lugar adecuado para entrar en detalles relativos a las influencias iranias en la India budista, ni de plantear el problema, aún mal estudiado, de las simetrías entre la tradición tibetana e irania. Como ha advertido J. J. Modi,[39] hace ya tiempo, hay un parecido sorprendente entre las costumbres tibetanas y las de los Iranios de abandonar los cadáveres. Unos y otros dejan que los perros y los buitres devoren los cuerpos; para los Tibetanos tiene mucha importancia que el cuerpo se convierta cuanto antes en esqueleto. Los Iranios colocan los huesos en el *astodan*, "el lugar de los huesos", donde éstos esperan la resurrección.[40] Puede considerarse esta costumbre como una supervivencia de la espiritualidad pastoril.

El folklore mágico de la India supone que ciertos santos y

yogis pueden resucitar a los muertos, mediante sus huesos o sus cenizas; así procede, verbigracia, Gorakhnath,[41] y no deja de tener interés señalar ahora mismo que el famoso mago está considerado como el fundador de una secta yógico-tántrica, los *kanphata* yogis, entre los cuales podríamos encontrar otras muchas supervivencias chamanistas. Por último, es instructivo recordar que ciertas meditaciones budistas tienen como fin la visión del cuerpo transformándose en esqueleto; [42] el importante papel que desempeñan los cráneos y los huesos en el lamaísmo y el tantrismo; [43] la danza del esqueleto en el Tibet y en la Mongolia; [44] la función que lleva a término la *brahmarandhra* (sutura frontalis), en las técnicas extáticas tibetano-hindúes y en el lamaísmo,[45] etc. Todos estos ritos y todas estas concepciones nos parece que demuestran que, pese a su actual integración en sistemas muy variados, las tradiciones arcaicas de la identificación del principio vital con los huesos no han desaparecido completamente del horizonte espiritual asiático.

Pero el hueso desempeña también otros papeles en los ritos y los mitos chamánicos: así, por ejemplo, cuando el chamán vasyugan-ostiaco parte en busca del alma del enfermo, utiliza para su viaje extático al otro mundo una barca hecha de un cofre, y como remo emplea un omóplato (Karjalainen: *Religion der Jugravölker,* II, p. 335). También habría que citar a este propósito la adivinación por medio de un omóplato de morueco o de oveja, muy extendida entre los Calmucos, los Kirghizes, los Mongoles, etc., y mediante un omóplato de foca entre los Koryacos.[46] La adivinación es, por sí misma, una técnica apropiada para actualizar las realidades espirituales que están en la base del chamanismo, o para facilitar la relación con ellas. También aquí el hueso del animal simboliza la "Vida total" en continua regeneración y, por tanto, contiene en sí, aunque sólo sea virtualmente, todo cuanto pertenece a lo pasado y a lo futuro de esta "Vida".

No creemos habernos alejado excesivamente de nuestro tema —el esqueleto representado en el indumento chamánico— al recordar todas estas prácticas y todas estas concepciones. Corresponden casi en su totalidad a niveles de cultura similares u "homologables" y, al enumerarlos, hemos colocado ciertos hitos en la vasta área de la espiritualidad pastoril. Precisemos, sin embargo, que no todas esas reliquias denotan por igual una estructura "chamanista". Y señalemos, por último, que en cuanto concierne a las simetrías que hemos establecido entre determinadas costumbres tibetanas, mongólicas y nor-asiáticas, e incluso árticas, hay que te-

ner en cuenta influencias llegadas del Asia meridional, y particularmente de la India, acerca de las que volveremos a hablar.

Las caretas chamánicas

Recuérdese que Nil, el arzobispo de Iaroslav, mencionaba, entre los objetos propios del chamán buriato, una careta monstruosa. En nuestros días los Buriatos ya no la usan. Por otra parte, rara vez se encuentran caretas chamánicas en Siberia y en el norte de Asia. Shirokogorov se refiere a un solo caso: un chamán tungús improvisó una careta "para demostrar que el espíritu *malu* estaba en él" (*Psychomental complex*, p. 152, *n.* 2). Entre los Chukchi, los Koryacos, los Kanchadales, Yukagires y Yakutes la careta no desempeña ningún papel en el chamanismo: se utiliza más bien, y esporádicamente, para asustar a los niños (como entre los Chukchi) y durante los funerales, para no ser reconocidos por las almas de los muertos (Yukagires). En los pueblos esquimales, especialmente en Alaska, fuertemente influida por las culturas amerindias, el chamán utiliza una careta (véase Ohlmarks, pp. 65 *ss.*).

Los pocos casos comprobados en Asia proceden casi exclusivamente de las tribus meridionales. Entre los Tátaros negros los chamanes usan a veces una careta de corteza de álamo, con los bigotes y las cejas hechos con rabo de ardilla.[47] La misma costumbre se halla en los Tátaros de Tomsk.[48] Entre los Altaicos y los Goldes, cuando el chamán conduce el alma del difunto por el reino de las sombras, se embadurna de hollín el rostro para que no lo reconozcan los espíritus.[49] El mismo uso, y con el mismo fin, se halla en otras partes, durante el sacrificio del oso.[50] Es necesario recordar, a este propósito, que el hábito de embadurnarse la cara de hollín está bastante extendido entre los "primitivos" y que su significación no es siempre tan simple como a primera vista parece. No se trata en todos los casos de un disfraz frente a los espíritus, o de un medio de defensa contra ellos, sino también de una técnica elemental que persigue la integración mágica en el mundo de los espíritus. Efectivamente, en muchas regiones del globo, las caretas representan a los antepasados y los que usan careta se supone que son encarnación de dichos antepasados.[51] Tiznarse el rostro con hollín es una de las maneras más sencillas de enmascararse, esto es, de representar las almas de los difuntos. En todos lados las caretas están en estrecha relación con las sociedades secretas y con el culto de los antepasados. Generalmente se está de acuerdo en considerar el conjunto caretas-

culto de los antepasados-sociedades secretas de iniciación como perteneciente al ciclo cultural del matriarcado, ya que, efectivamente, las sociedades secretas constituyen una reacción contra la dominación de las mujeres.[52]

No debe sorprendernos el escaso número de caretas chamánicas. En efecto y como ha notado exactamente Harva (*op. cit.* pp. 542 *ss.*), el hábito del chamán es, por sí mismo, un disfraz originario. Se ha tratado de probar el origen oriental y, por tanto reciente del chamanismo siberiano, invocando precisamente, entre otros, el hecho de que las caretas, más frecuentes en las regiones meridionales de Asia, vayan siendo cada vez más raras, hasta desaparecer, conforme se va hacia el Norte.[53] No podemos abordar aquí la discusión del "origen" del chamanismo siberiano. Señalemos, no obstante, que en el chamanismo nor-asiático y ártico, han sido valorados muy diversamente el indumento y la careta. En ciertos lugares (por ejemplo, entre los Samoyedos: Castrén, citado por Ohlmarks, p. 67) se supone que la careta facilita la concentración. Ya hemos visto que el pañuelo que cubre los ojos o incluso toda la cara del chamán desempeña, para algunos, un papel análogo. Por otro lado, incluso cuando, a veces, no se habla de una careta propiamente dicha, trátase, sin embargo, de ella; por ejemplo, las pieles y los pañuelos que, entre Goldes y Soyotes, cubren casi totalmente la cabeza del chamán (Harva, Figs. 86-88)

Por estas razones, y teniendo siempre en cuenta las múltiples valoraciones que adquieren en los rituales y las técnicas del éxtasis, puede llegarse a la conclusión de que la careta asume el mismo papel que el hábito del chamán y que entrambos elementos pueden ser considerados como intercambiables. Efectivamente, en todas las regiones donde se la emplea (y fuera de la ideología chamánica propiamente dicha), la careta proclama manifiestamente la encarnación de un personaje mítico (antepasado, animal mítico, dios).[54] Por su lado, el indumento "transustancializa" al chamán, transformándolo, a los ojos de todos, en un ser sobrehumano cualquiera que fuere el atributo predominante que se desee hacer resaltar: el prestigio de un muerto resucitado (esqueleto), la facultad de volar (ave), el régimen del marido de una "esposa celeste" (traje de mujer, atributos femeninos), etc.

El tambor chamánico

El tambor asume un papel de primer orden en las ceremonias chamánicas.[55] Su simbolismo es complejo; múltiples sus funcio

nes mágicas. Es indispensable para el desarrollo de la sesión, ya conduzca al chamán al "Centro del Mundo", ya le consienta volar por los aires, ya convoque y "aprisione" a los espíritus, o ya, por último, que el tamborileo permita al chamán concentrarse y volver a establecer un contacto con el mundo espiritual que se dispone a recorrer.

Se recuerda que muchos sueños iniciáticos de los futuros chamanes llevan aparejado un viaje místico al "Centro del Mundo", a la residencia del Árbol Cósmico y del Señor Universal. Con una de las ramas de este Árbol, que el Señor deja caer para ello, el chamán fabrica la caja de su tambor. La significación de este simbolismo nos parece que surge con bastante claridad del conjunto del cual es parte: la comunicación entre el Cielo y la Tierra por medio del Árbol del Mundo, esto es, por el Eje que se halla en el "Centro del Mundo". *Por el hecho de que la caja de su tambor está sacada de la propia madera del Árbol Cósmico, el chamán, al tañerlo, es proyectado mágicamente cerca de ese Árbol:* es proyectado al "Centro del Mundo", y, por el mismo impulso, puede ascender a los Cielos.

Desde este punto de vista, el tambor puede ser identificado con el árbol chamánico de múltiples peldaños, por el cual el chamán sube simbólicamente al Cielo. Trepando por el álamo o tocando el tambor, el chamán se aproxima al Árbol del Mundo y después sube efectivamente a él. Los chamanes siberianos tienen también sus árboles personales que no son sino representantes del Árbol Cósmico; algunos utilizan asimismo "árboles invertidos",[56] esto es, clavados por sus raíces en el aire, y que, como se sabe, son uno de los símbolos más arcaicos del Árbol del Mundo.

Todo este conjunto, unido a las relaciones ya notadas entre el chamán y los álamos de las ceremonias, muestra la solidaridad que existe entre el Árbol Cósmico, el tambor chamánico y la ascensión celeste.

La misma elección de la madera con la que se hará la caja del tambor depende únicamente de los "espíritus" o de una voluntad trans-humana. El chamán ostiaco-samoyedo coge su hacha y, cerrando los ojos, entra en un bosque y toca un árbol a la ventura; de éste sacarán sus compañeros la madera para la caja, el siguiente día.[57] Al otro extremo de la Siberia, entre los Altaicos, el chamán recibe directamente de los espíritus la indicación precisa del bosque y del sitio donde crece el árbol, y él envía a sus auxiliares para reconocerlo y desgajar la madera para la caja del

tambor.[58] En otras regiones, el propio chamán recoge las astillas necesarias. En otros lugares se ofrecen sacrificios al árbol, embadurnándolo con sangre y vodka. También se procede a la "animación del tambor" rociando su caja con alcohol.[59] Entre los Yakutes se recomienda escoger un árbol herido por el rayo (Shieroshewski, p. 322). Todas estas costumbres y precauciones rituales muestran claramente que el árbol concreto ha sido transfigurado por la revelación sobrehumana y que en realidad ha dejado de ser un árbol profano y simboliza al propio Árbol del Mundo.

La ceremonia de la "animación del tambor" es sumamente interesante. Cuando el chamán altaico lo rocía con cerveza, el aro se "anima" y, por conducto del chamán, cuenta cómo el árbol del cual formaba parte creció en el bosque, cómo fue talado, traído al pueblo, etc. Después el chamán rocía la piel del tambor y ésta, "animándose", cuenta también su pasado. Por medio de la voz del chamán, el animal habla de su nacimiento, de sus padres, de su infancia y de toda su vida hasta que el cazador lo mató. Termina asegurándole al chamán que le prestará muchos servicios. En otra tribu altaica, los Tubalares, el chamán imita la voz y la manera de andar del animal reanimado.

Como han demostrado L. P. Potapov y G. Buddruss (Schamanengeschichten, p. 74 *ss.*), el animal que el chamán "reanima" es su *alter ego,* su espíritu auxiliar más poderoso: cuando penetra en el chamán, este último se transforma en el antepasado mítico teriomórfico. Esto se entiende así porque, durante el rito de la "animación", el chamán debe relatar la vida del animal-tambor: canta a su modelo ejemplar, al animal primordial que se encuentra en los orígenes de su tribu. En los tiempos míticos, cada miembro de la tribu podía convertirse en animal, o sea que cada uno de ellos era capaz de compartir la condición del antepasado. En nuestros días, semejante relación íntima con los antepasados está reservada exclusivamente a los chamanes.

Notemos este hecho: durante la sesión, el chamán restablece, para él solo, una situación que, originalmente, era la de todos. El significado profundo de esta recuperación de la condición humana original nos parecerá más claro cuando hayamos examinado otros ejemplos semejantes. Por el momento es suficiente el haber demostrado que tanto la caja como la piel del tambor constituyen instrumentos mágico-religiosos gracias a los cuales el chamán es capaz de realizar el viaje extático al "Centro del Mundo". En ciertas tradiciones, el antepasado mítico teriomórfico vive en el mundo subterráneo, cerca de las raíces del Árbol Cósmico, cuya cima toca

el cielo (A. Friedrich, *Das Bewusstsein eines Naturvolkes,* p. 52). Aquí tenemos ideas distintas pero relacionadas. Por un lado el chamán, al tocar el tambor, vuela hacia el Árbol Cósmico; veremos en un momento que el tambor implica un gran número de símbolos ascensionales (p. 148 *ss.*). Por otro lado, gracias a su relación mística con la piel "reanimada" del tambor, el chamán llega a compartir la naturaleza del antepasado teriomórfico; en otras palabras, puede abolir el tiempo y recuperar la condición original de la que hablan los mitos. Tanto en un caso como en el otro, hay una experiencia mística que permite al chamán trascender el tiempo y el espacio. La metamorfosis en animal-antepasado, al igual que el éxtasis ascensional, son expresiones diferentes pero homologables, de una misma experiencia: la trascendencia de la condición profana, la recuperación de una existencia "paradisíaca" perdida con el final del tiempo mítico.

El tambor es, por lo común, de forma oval; su piel es de reno, de alce o de caballo. Entre los Ostiacos y los Samoyedos de la Siberia occidental, la superficie exterior no lleva ningún dibujo.[60] Según Georgi,[61] en la piel de los tambores tungusos hay pintados pájaros, serpientes y otros animales. Shirokogorov describe del siguiente modo los dibujos que ha visto en los tambores de los Tunguses transbaikalianos: el símbolo de la tierra firme (porque el chamán utiliza su tambor a manera de barca para cruzar el mar, y por eso indica sus partes continentales); muchos grupos de figuras antropomorfas, a la derecha y a la izquierda, y gran número de animales. En el centro del tambor no se pinta ninguna imagen; las ocho líneas dobles allí trazadas simbolizan los siete pies que sostienen la Tierra más arriba del Mar (*Psychomental complex,* p. 297). Entre los Yakutes se observan signos misteriosos, rojos y negros, que representan hombres y animales (Shieroskewski, p. 322). Diversas imágenes se han visto también en los tambores de los Ostiacos del Yenisei (Kai Donner: *La Sibérie,* p. 230).

"Detrás del tambor hay un puño vertical de madera y de hierro que el chamán coge con la mano izquierda. Unos hilos de metal o unas astillas horizontales sostienen innumerables trozos de metal tintineantes, cascabeles, cencerros, imágenes de hierro que representan espíritus, animales diversos, etc., y con frecuencia armas, como una flecha, un arco o un cuchillo." [62] Cada uno de estos objetos mágicos posee un simbolismo particular y desempeña su cometido en la preparación o la realización del viaje extático o de las demás experiencias místicas del chamán.

Los dibujos que adornan la piel del tambor son una característica de todas las tribus tátaras y laponas. Entre los Tátaros las dos caras de la piel están cubiertas de imágenes. Las caracteriza una gran variedad, aunque siempre se pueden distinguir en ellas los símbolos más importantes, por ejemplo el Árbol del Mundo, el Sol y la Luna, el Arco iris, etc. Los tambores constituyen, en efecto, un microcosmos: un límite "topográfico" que separa el Cielo de la Tierra y, en ciertos lugares, la Tierra del Infierno. El Árbol del Mundo, esto es, el álamo del sacrificio por el que trepa el chamán; el caballo, el animal sacrificado, los espíritus auxiliares del chamán, el Sol y la Luna, a los que llega en el curso de su viaje celeste, el Infierno de Erlik Kan (con los Siete Hijos y las Siete Hijas del Señor de los Muertos, etc.) en el que penetra en su descenso al reino de los muertos; todos estos elementos, que resumen en cierto modo el itinerario y las aventuras del chamán, se hallan representadas en su tambor. Nos falta espacio para anc ar todos los signos e imágenes y comentar su simbolismo.[63] Advirtamos simplemente que el tambor representa un microcosmos con sus tres zonas —Cielo, Tierra, Infierno—, al mismo tiempo que indica los medios gracias a los cuales el chamán realiza la ruptura de los niveles y establece la comunicación con el mundo de arriba y de abajo. En efecto, y como acabamos de ver, la imagen del álamo del sacrificio (el Árbol del Mundo) no es la única; se halla también el Arco iris: el chamán sube a las esferas superiores trepando por el Arco iris.[64] Se encuentra asimismo la imagen del Puente por el cual el chamán pasa de una región cósmica a la otra.[65]

Todas las imágenes de los tambores están dominadas por el simbolismo del viaje extático, esto es, por los viajes que suponen una ruptura de nivel y, por tanto, un "Centro del Mundo". El redoble inicial de la sesión, destinado a evocar los espíritus y a "encerrarlos" en el tambor del chamán, constituye el momento preliminar del viaje extático. Por este motivo se dice que el tambor es el "caballo del chamán" (Yakutes, Buriatos) o aun, en donde la piel del tambor procede de un corzo, se le llama "el corzo del chamán" (Karagases, Soyotes).

La figura de un caballo está dibujada sobre el tambor altaico; se considera que el chamán va al cielo sobre su caballo mientras toca el tambor (Radlov, *Aus Siberien,* II, p. 18, 28, 30 y *passim*). Igualmente, entre los Buriatos, el tambor hecho con una piel de caballo representa este animal. (Mikhaïlowski, p. 80.) Según O. Mänchen-Helfen, se considera que el tambor del chamán soyote

es un caballo y se le llama *Khamu-at,* o sea, literalmente "chamán-caballo" [66] y, cuando la piel es de corzo, "el corzo del chamán" (Karagases, Soyotes). Las leyendas yakutas cuentan largamente cómo el chamán vuela con su tambor a través de los siete cielos. "¡Yo voy en un corzo salvaje!", cantan los chamanes karagases y soyotes. Y entre los altaicos el palillo con que se toca el tambor recibe el nombre de "látigo" (Harva, *Relig. Vorstell.,* p. 536).

En ciertas tribus mongoles, el tambor chamánico se llama "ciervo negro" (W. Heissig, *Schamanen und Geisterbeschwörer,* p. 47). El bastón con el cual se bate el tambor recibe el nombre de "fuete" entre los altaicos (Harva, *op. cit.,* p. 536). La rapidez milagrosa es una de las características del *táltos,* el chamán húngaro (G. Róheim, *Hungarian Shamanism, p. 142*). Un día, un táltos "montó una caña y partió al galope y llegó a la meta antes que el jinete" *(ibid., p. 135).* Todas estas creencias, estas imágenes y símbolos relacionados con el "vuelo", la "cabalgata" o la "rapidez" de los chamanes son expresiones figuradas del éxtasis, es decir, de viajes místicos realizados por medios sobrehumanos y en regiones inaccesibles a los hombres.

La idea del viaje extático se encuentra también en el nombre que dan a su tambor los chamanes de los Yurak de la tundra: *arco* o *arco cantante.* Según Lehtisalo y Harva (p. 538), el tambor chamánico servía originariamente para echar a los malos espíritus, cosa que se podía hacer también valiéndose de un arco. Es totalmente exacto que el tambor se utiliza a veces para expulsar los malos espíritus (Harva, p. 537), pero en semejantes casos su empleo particular se ha olvidado y se acude a la "magia del ruido" con la que se expulsa a los demonios. Tales ejemplos de modificación de función son bastante frecuentes en la historia de las religiones. Pero no creemos que la función originaria del tambor haya sido la de expulsar espíritus. El tambor chamánico se distingue precisamente de todos los demás instrumentos de la "magia del ruido", porque hace posible una experiencia extática. Que ésta, en sus orígenes, fuera preparada por el encanto de los sonidos del tambor, encanto que era valorado como "voz de los espíritus", o que se haya llegado a una experiencia extática después de la extrema concentración suscitada por un redoble prolongado, es un problema que no afrontamos de momento. Pero hay un hecho cierto: es la *magia musical* la que ha decidido la función chamánica del tambor, y no la antidemoníaca *magia del ruido.*[67]

La prueba de ello es que, incluso donde el tambor se remplaza

por un arco —como entre los Tátaros Lebed y los Altaicos—, se acude siempre al instrumento musical y no al arma antidemoníaca: no hay flechas, y el arco se utiliza como un instrumento de una sola cuerda. Los *baqça* kirghizes tampoco emplean el tambor para preparar el trance, sino el *kobuz,* que es un instrumento de cuerda.[68] Y el trance, como entre los chamanes siberianos, se realiza al danzar al compás de la melodía mágica del *kobuz.* La danza —se verá más claramente después— reproduce el viaje extático del chamán al Cielo. Es decir, que la música mágica, como el simbolismo del tambor y del indumento chamánicos, y como la misma danza del chamán, son otros tantos medios para emprender el viaje extático o para asegurar el buen éxito del mismo. Los palos con cabeza de caballo, que los Buriatos llaman "caballos", presentan el mismo simbolismo.[69]

Los pueblos ugrios desconocen los dibujos de los tambores chamánicos. Por el contrario, los chamanes lapones ornan sus tambores todavía más copiosamente que los Tátaros. En la gran obra de Manker sobre el tambor mágico lapón se hallan las reproducciones y el análisis exhaustivo de un gran número de dibujos.[70] No es siempre fácil identificar los personajes míticos y la significación de todas las imágenes, a veces sobremanera misteriosas. En general, los tambores lapones representan las tres zonas cósmicas separadas entre sí por límites fronterizos. En el Cielo se reconocen la Luna y el Sol, diosas y dioses (probablemente influidos por la mitología escandinava),[71] aves (cisne, cuco, etc.), el tambor, los animales de los sacrificios, etc.; el Árbol Cósmico, gran número de personajes míticos, barcas, los chamanes, el dios de la caza, caballeros, etc., pueblan el espacio intermediario (la Tierra); los dioses del Infierno, los chamanes con los muertos, serpientes y aves se encuentran, junto a otras imágenes, en la zona inferior.

Los chamanes lapones utilizan también su tambor para la adivinación.[72] Esta costumbre la desconocen los Turcos.[73] Los Tunguses practican una especie de adivinación limitada, que consiste en arrojar la varita al aire: la posición de la varita, ya caída, da la contestación a la pregunta hecha (Harva, p. 539).

El problema del origen y de la difusión del tambor chamánico en el Asia septentrional es extraordinariamente complejo, y lejos aún de estar resuelto. Muchos indicios sitúan el lugar probable de la difusión en el Asia meridional. Está fuera de duda que el tambor lamaísta ha influido no sólo en la forma del tambor siberiano, sino también en la del tambor de los Chukchi y de los Esquimales (cf. Shirokogorov: *Psychomental complex,* p. 299). Es-

tas comprobaciones no dejan de ejercer influencias en la formación del actual chamanismo del Asia central y de la Siberia, y volveremos sobre ellas cuando intentemos trazar las grandes líneas de la evolución del chamanismo asiático.

Indumentos rituales y tambores mágicos en todo el mundo

No puede pensarse en presentar aquí un cuadro comparativo de los indumentos y de los tambores u otros instrumentos rituales utilizados por los hechiceros,[74] *medicine-men* y sacerdotes en todo el mundo. El tema corresponde más bien a la etnología y sólo interesa secundariamente a la historia de las religiones. Recordemos, no obstante, que el mismo simbolismo que hemos descifrado en el indumento del chamán siberiano, aparece también en otras partes. Se encuentran las caretas —desde las más simples a las más complicadas—, las pieles de animales, y especialmente las plumas de las aves, cuyo simbolismo de ascensión no hay que subrayar. Se encuentran las varas mágicas, las campanillas y las distintas formas de tambores.

H. Hoffmann ha estudiado oportunamente las semejanzas entre la indumentaria y el tambor de los sacerdotes bon, por un lado, y los de los chamanes siberianos, por el otro (*Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion,* p. 201 *ss.*). El indumento de estos sacerdotes tibetanos consiste principalmente en plumas de águila, un casco con largos listones de seda, un escudo y una lanza.[75] V. Goloubew había ya relacionado los tambores de bronce excavados en Dongson con los tambores de los chamanes mongoles.[76] Recientemente H. G. Quaritch Wales ha precisado con más detalle la estructura chamánica de los tambores de Dongson; compara los personajes, coronados con plumas y marchando en procesión, de la escena ritual representada en el dintel, con los chamanes de los Dayakos de la costa, quienes adornados con plumas simulan ser pájaros.[77] Aunque actualmente el tamborileo del chamán indonesio sea susceptible de múltiples valorizaciones, a veces se da el caso de que signifique el viaje celeste, o que se le considere como la preparación a la ascensión extática del chamán (cf. algunos ejemplos de Wales, *op. cit.,* p. 86).

Así, el hechicero dusun se pone algunos ornamentos y plumas sagradas cuando empieza una cura (Evans: *Studies,* p. 21); el chamán de Mentawei utiliza un indumento litúrgico que lleva plumas de aves y campanillas (Loeb: *Shaman and Seer,* pp. 69 *ss.*); los

hechiceros y guerreros africanos se cubren con pieles de fieras y con dientes y huesos de animales, etc. (Webster: *Magic,* pp. 253 *ss.*). Aunque el indumento ritual sea más bien raro en América del Sur tropical, se usan determinados accesorios del chamán. Tal es, por ejemplo, la maraca o sonajero "que se hace con una calabaza, la cual contiene semillas o piedras y tiene un mango". Este instrumento se considera como sagrado, y los Tupinambá incluso le presentan ofrendas alimenticias.[78] Los chamanes yaruros ejecutan con sus sonajeros "representaciones muy estilizadas de las principales divinidades que ellos visitan durante su trance" (Métraux: *Le shamanisme dans l'Amérique du Sud,* p. 218).

Los chamanes norteamericanos usan en las ceremonias un hábito más bien simbólico: plumas de águila o de otras aves, una especie de sonajero o un tamboril, bolsitas con cristales de roca, piedras y otros objetos mágicos... El águila de la que se cogen las plumas se considera como sagrada y, por esta razón, se le deja en libertad (Park: *Shamanism,* 34). El bolsillito con los accesorios jamás lo abandona el chamán; durante la noche lo oculta bajo su almohada o bajo su lecho (*ibid.*). Entre los Tlingit y los Haida, se puede hablar incluso de un hábito ritual (un vestido, una manta, un sombrero, etc.), que el propio chamán se hace siguiendo las indicaciones de su espíritu protector (Swanton, citado por M. Bouteiller: *Chamanisme et guérison magique,* p. 88). Entre los Apaches, además de las plumas de águila, el chamán posee un rombo, una cuerda mágica (que lo hace invulnerable y le permite también prever los acontecimientos futuros, etc.) y un sombrero ritual.[79] En otras partes, como entre los Sanpoil y los Nespelem, el poder mágico del indumento se reduce a un trapo rojo que se pasa alrededor del brazo (Park, p. 129).

Las plumas de águila son conocidas en todas las tribus norteamericanas (Park, p. 134). Además se las utiliza pegadas a los palos o varas en las ceremonias de iniciación (por ejemplo, entre los Maidus del noreste), y estas varas se depositan sobre las tumbas de los chamanes (Park, 134). Son un signo que indica la dirección que toma el alma del difunto.

En América del Norte,[80] como en la mayor parte de las demás áreas, el chamán utiliza un tamboril o un sonajero. Donde falta el tambor ritual se le remplaza por el gong o la concha (especialmente en Ceilán,[81] en el Asia meridional, en China, etc.). Pero siempre se trata de un instrumento capaz de establecer, de un modo o de otro, contacto con el "mundo de los espíritus". Hay que entender esta última expresión en su sentido más amplio,

ya que en ella se incluyen no solamente dioses, espíritus y demonios, sino también ánimas de antepasados, muertos y animales míticos. Este contacto con el mundo suprasensible exige forzosamente una concentración preliminar, facilitada por la "inclusión" del chamán o del mago en su indumento y acelerada por la música ritual.

El mismo simbolismo del indumento sobrevive en las religiones más evolucionadas: las pieles de lobo o de oso en China,[82] las plumas de ave del profeta irlandés,[83] etc. El simbolismo macrocósmico se encuentra en las vestiduras de los sacerdotes y de los soberanos del antiguo Oriente. Este conjunto de hechos encaja en una "ley" harto conocida de la historia de las religiones: se llega a ser lo que se muestra ser. Los portadores de caretas *son* en realidad los antepasados míticos representados por esas caretas. Pero hay que esperar las mismas consecuencias —a saber, la transformación total del individuo en algo diferente— de los signos y símbolos diversos, en ocasiones solamente indicados en el hábito o directamente en el cuerpo: se apodera uno de la facultad de vuelo mágico llevando una pluma de águila, o incluso el dibujo vivamente estilizado de esa pluma, etc. El uso de los tambores y de los demás instrumentos de música mágica no se limita, sin embargo, exclusivamente a las sesiones. Muchos chamanes tocan el tambor y cantan sólo por gusto, sin que las implicaciones de estas acciones dejen de ser las mismas: subir al Cielo o descender a los Infiernos para visitar a los muertos. Esta "autonomía", que acaba por señorear los instrumentos de la música mágico-religiosa, ha llevado a la constitución de una música que, si no es aún "profana", es de cualquier modo más libre y está más llena de imágenes. El mismo fenómeno se produce con los cantos chamánicos que cuentan los viajes extáticos al Cielo y los peligrosos descensos a los Infiernos. Al cabo de cierto tiempo este género de aventuras pasa al folklore de los pueblos respectivos y viene a enriquecer la literatura oral popular con nuevos temas y nuevos personajes.[84]

VI. EL CHAMANISMO EN EL ASIA CENTRAL Y SEPTENTRIONAL

I. *ASCENSIONES AL CIELO, DESCENSOS A LOS INFIERNOS*

Funciones del chamán

Por importante que sea el papel de los chamanes en la vida religiosa del Asia central y septentrional, continúa, sin embargo, siendo harto restringido.[1] El chamán no es sacrificador: "no entra en sus atribuciones vigilar los sacrificios que se ofrecen, en fechas determinadas, a los dioses del agua, del bosque y de la familia" (Kai Donner: *La Sibérie,* p. 229). Como ya advirtió Radlov, el chamán de los Altaicos no tiene nada que ver con las ceremonias del nacimiento, del matrimonio y del entierro, salvo que acontezca algo insólito; así, por ejemplo, se acude a él en los casos de esterilidad o en los partos difíciles (Radlov: *Aus Sibirien,* II, p. 55). Más al norte, al chamán se le invita a veces a los entierros, para impedir que se aparezca el alma del muerto; está también presente en las bodas, para proteger de los malos espíritus a los recién casados.[2] Pero, como se ve, su papel se reduce entonces al de una defensa mágica.

Por el contrario, se estima irremplazable en cualquier ceremonia que ataña a las experiencias del alma humana como tal, como precaria unidad psíquica, propensa a abandonar el cuerpo y fácil presa de los demonios y de los hechiceros. Por eso, tanto en toda Asia como en la América del Norte, y también en otras partes, el chamán asume las funciones del médico y del guerrero: pronuncia el diagnóstico; busca el alma fugitiva del enfermo, la captura y la devuelve al cuerpo que acababa de abandonar. Es siempre el que lleva el alma del muerto a los Infiernos, porque es, por excelencia, psicopompo.

Es curandero y psicopompo porque conoce las técnicas del éxtasis; esto es, porque su alma puede abandonar impunemente su cuerpo y vagar muy lejos; puede entrar en los Infiernos y subir al Cielo. Conoce, por su propia experiencia extática, los itinerarios de las regiones extraterrestres. Consigue descender a los In-

fiernos y subir a los Cielos porque ya ha estado allí. El peligro de extraviarse en esas regiones prohibidas continúa siendo grande; pero, santificado por la iniciación y provisto de sus espíritus custodios, el chamán es el único ser humano que puede afrontar ese peligro y aventurarse en una geografía mística.

Es también esta facultad extática la que sirve al chamán —como veremos en seguida— para acompañar al alma del caballo ofrecido a Dios en los sacrificios periódicos de los Altaicos. En este caso es el propio chamán el que sacrifica el caballo, pero lo hace porque es el llamado a conducir el alma del animal en su viaje celeste hasta el trono de Bai Ulgän, y no porque su función sea la de un sacerdote sacrificador. Por lo contrario entre los Tátaros de Altai parece que el chamán ha sustituido al sacerdote sacrificador; porque, en los sacrificios del caballo al dios celeste supremo de los proto-Turcos (Hiungnu, Tukue), de los Katshina y de los Beltyres, los chamanes no desempeñan ningún papel mientras toman parte activa en los otros sacrificios.[3]

Los mismos hechos se verifican entre los pueblos ugrios. Entre los Vogules y los Ostiacos del Irtysch, los chamanes sacrifican con motivo de una enfermedad y antes de emprender la cura, pero este sacrificio parece ser una innovación tardía; en este caso no sería originaria e importante como la busca del alma perdida del enfermo (Karjalainen, III, p. 286). En estos mismos pueblos los chamanes asisten a los sacrificios de expiación y en la región de Irtysch, por ejemplo, incluso pueden sacrificar; pero nada puede inducirse de este hecho, porque cualquier persona puede sacrificar a los dioses (*ibid.*, pp. 287 *ss.*). Incluso cuando toma parte en los sacrificios, el chamán ugrio no degüella el animal, sino que participa en lo puramente "espiritual" del rito: sahuma, pronuncia las plegarias, etc. (Karjalainen, p. 288). En el sacrificio de los Tremyugan, al chamán se le llama "el hombre que ora", pero no es indispensable (*ibid.*). Entre los Vasyugan, después de la consulta con el chamán acerca del enfermo, se hace el sacrificio de acuerdo con sus órdenes, pero a la víctima la degüella el dueño de la casa. En los sacrificios colectivos de los pueblos ugrios, el chamán se limita a recitar las plegarias y a llevar las almas de las víctimas a las respectivas divinidades (Karjalainen, p. 289). En conclusión, y como ya hemos dicho, incluso cuando toma parte en los sacrificios, el chamán desempeña más bien un papel "espiritual":[4] Su preocupación gira exclusivamente alrededor del itinerario místico del alma del animal sacrificado. Se comprende fácilmente por qué: el chamán conoce este itinerario, y, por aña-

didura, es capaz de dominar y conducir un "alma", pertenezca a un hombre o a una víctima.

Más al norte, el papel religioso del chamán parece que crece en importancia y en complejidad. Así, en el extremo norte de Asia, cuando escasea la caza, se acude a la intervención del chamán (Harva: *Relig. Vorstell.*, p. 542). Del mismo modo proceden los Esquimales[5] y otras tribus norteamericanas; [6] pero estos ritos de caza no pueden considerarse como propiamente chamánicos. Si parece que el chamán asume cierto papel en tales circunstancias, esto se debe siempre a sus facultades extáticas: prevé los cambios atmosféricos, es clarividente y ve a gran distancia (puede, por lo tanto, descubrir la caza); además, sustenta relaciones más estrechas, y de orden mágico-religioso, con los animales.

La adivinación y la clarividencia son parte de las técnicas místicas del chamán. Por ello se consulta a un chamán para hallar a los hombres o los animales extraviados en la tundra o en las nieves, para recuperar un objeto perdido, etc. Pero estos modestos quehaceres constituyen casi siempre la incumbencia de las mujeres-chamanas o de otras clases de magos y magas. Tampoco es la "especialidad" de los chamanes el perjudicar a los enemigos de sus clientes, aunque lo intenten en ocasiones. Pero el chamanismo nor-asiático es un fenómeno sumamente complejo y sobre el que pesa una tan larga historia, que ha terminado por absorber un considerable número de técnicas mágicas, especialmente a consecuencia del prestigio que los chamanes han acumulado en el transcurso del tiempo.

Chamanes "blancos" y "negros". Mitologías "dualistas"

La más clara de las especializaciones es, por lo menos en ciertos pueblos, la de los chamanes "blancos" y "negros", aunque no siempre sea fácil definir su oposición. Miss Czaplicka [7] menciona, entre los Yakutes, a los *ajy ojuna,* que sacrifican a los dioses, y a los *abasy ojuna,* que sustentan relaciones con los "malos espíritus". Pero, como advierte Harva (*Relig. Vorstell.*, p. 483), el *ajy ojuna* no es siempre un chamán, sino que puede ser también un sacerdote sacrificador. Según Pripuzov, el mismo chamán yakuto puede evocar indistintamente a los espíritus superiores (celestes) o a los de las regiones ínfimas.[8] Entre los Tunguses de Turujansk, la clase de los chamanes no conoce ninguna diferenciación; cualquier sacerdote sacrificador, además del chamán, puede realizar el sacrificio al dios celeste, y estos ritos se efectúan siempre de

día, mientras que los ritos chamánicos se practican durante la noche (Harva, *op. cit.*, p. 483).

La distinción está claramente determinada entre los Buriatos, que hablan de "chamanes blancos" (*sagani bö*) y "chamanes negros" (*karain bö*); los primeros sustentan relaciones con los dioses; los segundos, con los espíritus.[9] Su hábito es diferente, blanco el de los *sagani bö* y azul el de los otros. La propia mitología de los Buriatos presenta un dualismo muy señalado: la innumerable clase de los semidioses se subdivide en *khans* negros y *khans* blancos, separados por una viva enemistad.[10] Los *khans* negros son servidos por los "chamanes negros"; estos últimos no disfrutan de verdadera estimación, aunque, en ocasiones, no dejan de ser útiles a los humanos, ya que sólo ellos pueden asumir el papel de intermediarios cerca de los *khans* negros (Sandschejew, p. 952). Esta situación no es, sin embargo, la originaria; según los mitos, el primer chamán era "blanco"; sólo más tarde apareció el "negro" (Sandschejew, p. 976). Recuérdese también que fue el dios celeste el que envió el Águila para investir con los dones chamánicos al primer hombre con que se topara en la Tierra. Esta división de los chamanes en dos ramas, podría ser muy bien un fenómeno secundario e incluso bastante tardío, ya debido a influencias iranias, ya a una valoración negativa de las hierofanías *chtoniques* e "infernales", que con el tiempo han acabado por designar poderes "demoníacos".[11]

No olvidemos que una gran parte de las divinidades y de los poderes de la Tierra y de los Infiernos no son forzosamente "malos" ni "demoníacos". Representan generalmente hierofanías autóctonas, incluso tópicas, caídas de su jerarquía a consecuencia de modificaciones que sobrevinieron en el seno de "la casa de los dioses". A veces esta división de las divinidades en celestes y *chtónico*-infernales no es sino una clasificación cómoda, que no contiene nada de peyorativo para las segundas. Acabamos de ver entre los Buriatos una oposición bastante notoria entre los *khans* blancos y los *khans* negros. También los Yakutes conocen dos grandes clases (*bis*) de dioses: los de "arriba" y los de "abajo", los *tangara* ("celestes"), los "subterráneos",[12] sin que pueda hablarse, sin embargo, de una oposición clara entre ellos (Shieroszewski, pp. 300 *ss.*): se trata especialmente de una clasificación y de una especialización de las diversas formas y distintos poderes religiosos.

Por muy benévolos que sean los dioses y los espíritus de "lo alto", son desgraciadamente pasivos y no procuran casi ningún socorro a los hombres en el drama de su vida. Habitan "las es-

feras superiores del Cielo, apenas intervienen en los asuntos humanos y tienen relativamente mucha menos influencia en el curso de la vida que los espíritus del '*bis* de abajo', vindicativos, más cerca de la Tierra, unidos a los hombres por lazos de sangre y con una organización, en clanes, mucho más rigurosa" (Shieroszewski, p. 301). El jefe de los dioses y de los espíritus celestes es Art-Toïon-Aga, el "Señor Padre Amo del Mundo", que reside "en las nueve esferas del Cielo. Poderoso, permanece inactivo; resplandece como el Sol, que es su emblema, habla con la voz del trueno, pero apenas interviene en los asuntos humanos. Sería inútil dirigirle súplicas en favor de nuestras necesidades cotidianas; sólo en casos extraordinarios se puede turbar su reposo, y aun entonces es muy escasa su buena voluntad para intervenir en las cosas de los hombres".[13]

Aparte de Art-Toïon-Aga, existen aún siete grandes dioses de "lo alto" y una multitud de dioses menores. Pero su residencia celeste no entraña forzosamente una estructura urania. Junto al "Señor-Creador Blanco" (Urüng Ai-Toïon), que vive en el cuarto Cielo, hallamos, por ejemplo, a "La Dulce Madre-Creadora", "La Dulce Señora de la Natividad" y "La Señora de la Tierra" (*Am-Alaï-Choutoun*). El dios de la caza, *Baï Baïnaï,* reside en la parte oriental del Cielo y también en los campos y los bosques. Pero se le sacrifican búfalos negros, cosa que indica su origen telúrico.[14]

El "*bis* de abajo" comprende ocho grandes dioses, a cuya cabeza está "El Todopoderoso Señor del Infinito" (Ouloutouïer Oulou-Toïon) y una cantidad ilimitada de "malos espíritus". Pero Oulou-Toïon no es malo: "sólo está muy cerca de la Tierra, cuyos asuntos le interesan vivamente... Oulou-Toïon personifica la existencia activa, llena de sufrimientos, de deseos, de luchas... Hay que buscarle hacia Occidente, en el tercer Cielo. Pero no debe invocarse fútilmente su nombre; la tierra tiembla y se agita cuando él la pisa y el corazón del mortal estallaría de pavor si osara contemplar su rostro. Nadie, pues, lo ha visto. Sin embargo, es el único, de todos los poderosos habitantes del Cielo, que baja a este humano valle lleno de lágrimas... Él es el que dio el fuego a los hombres; él quien creó al chamán y quien le enseñó a luchar contra la desdicha... Es el creador de las aves, de los animales del bosque y de los mismos bosques" (Shieroszewski, pp. 306 *ss.*). Oulou-Toïon no obedece a Art-Toïon-Aga: lo trata de igual a igual.[15]

Citemos, como detalle significativo, el hecho de que a muchas de estas divinidades de "abajo" se les ofrecen en sacrificio ani-

males blancos u overos: a Kalıtyr-Kaghtan Bouraï-Toïon, poderoso dios, a quien sólo Oulou-Toïon aventaja, se le sacrifica un caballo tordillo lucero; a la "Señora del potro blanco" se le ofrece un potro blanco; a los demás dioses y espíritus de "abajo" se les sacrifican jumentos overos, de corvejones blancos o de cabeza blanca, o jumentos tordillos, etc. (Shieroszewski, pp. 303 *ss.*). Claro está que los espíritus de "abajo" cuentan también con algunos chamanes ilustres. El más célebre es el "príncipe de los chamanes" de los Yakutes: habita en la parte occidental del Cielo y es de la familia de Oulou-Toïon. "Era antes un chamán del *ulus* de Nam, del *nosleg* de Bötïügné, de la raza tchaky... Se le ofrece en sacrificio un perro de caza, color de acero con manchas blancas y con la cabeza blanca desde los ojos al hocico" (Shieroszewski, p. 305).

En estos ejemplos se ve cuán difícil es trazar un límite neto entre los dioses "uranios" y los dioses "telúricos", entre los poderes religiosos considerados "buenos" y los otros, los que se reputan "malos". Lo que sí aparece con toda precisión es que el supremo dios celeste es un *deus otiosus* y que en el "panteón" yakuto las situaciones y las jerarquías han sido muchas veces no sólo cambiadas, sino también usurpadas. Dado este "dualismo", complejo y vago a la vez, se comprende cómo el chamán yakuto puede "servir" a los dioses de "lo alto" y a los de "abajo", porque el "*bis* de abajo" no quiere decir siempre "espíritus malos". La diferencia entre los chamanes y los otros sacerdotes (los "sacrificadores") no es de orden ritual, sino extático: no es el hecho de que un chamán pueda o no pueda ofrecer tal o cual sacrificio el que caracteriza y especifica su situación especial en el seno de la comunidad religiosa (que abarca sacerdotes y laicos), sino la particular naturaleza de sus relaciones con las divinidades, tanto con las de "arriba" como con las de "abajo". Estas relaciones —lo veremos más claramente después— son más "familiares", más "concretas" que las de los demás sacerdotes sacrificadores o laicos; porque en el chamán las experiencias religiosas tienen siempre una estructura extática, cualquiera que sea la divinidad que provoque esta experiencia.

La misma división se encuentra entre los chamanes altaicos, aunque no tan netamente diferenciada como en los Buriatos. Anochin [16] habla de "chamanes blancos" (*aka kam*) y de "chamanes negros" (*kara kam*). Radlov y Potapov no recogen esta diferencia; según sus informes el mismo chamán puede efectuar, ya el viaje al Cielo, ya el descenso a los Infiernos. Pero estas afirmaciones

no son contradictorias. Anochin (pp. 108 *ss.*) observa que existen también chamanes "negros-blancos", que pueden emprender entrambos viajes; el etnólogo ruso encontró seis chamanes "blancos", tres "negros" y cinco "blancos-negros". Es harto probable que Radlov y Potapov hayan tratado únicamente de esta categoría de chamanes.

El hábito de los "chamanes blancos" es más sumario: el cafetán (*manyak*) no parece indispensable. Pero poseen un sombrero de piel de cordero y otros atributos.[17] Las mujeres-chamanas son siempre "negras", porque jamás emprenden el viaje al Cielo. En resumen, los Altaicos parece que conocen tres clases de chamanes: los que se ocupan exclusivamente en los dioses y poderes celestes, los especializados en el culto (extático) de los dioses del Infierno y, por último, los que sustentan relaciones místicas con los dioses celestes y con los infernales. Estos últimos parecen ser bastante importantes por su número.

Sacrificio del caballo y ascensión del chamán al Cielo (Altai)

Todo lo dicho se aclarará cuando hayamos descrito algunas sesiones chamánicas, realizadas con distintos propósitos: sacrificio del caballo y ascensión al Cielo, búsqueda de las causas de una enfermedad y tratamiento del enfermo, acompañamiento del alma del difunto a los Infiernos y purificación de la casa, etc. Por el momento nos limitaremos a la descripción de las sesiones, sin estudiar el trance propiamente dicho del chamán y contentándonos sólo con aludir a las concepciones religiosas y mitológicas que valoran estos viajes extáticos. Este último problema, el de los fundamentos míticos y teologales del éxtasis chamánico, lo volveremos a abordar más tarde. Es preciso también recordar que la fenomenología de la sesión cambia de una tribu a otra, aunque la estructura es siempre la misma. No hemos creído necesario precisar todas estas diferencias, que se refieren por lo común a los pormenores. En este capítulo se ha procurado conseguir, en primer término, una descripción, lo más completa posible, de los más importantes tipos de sesiones chamánicas. Comenzaremos por la descripción clásica, procurada por Radlov, del ritual altaico, y que se funda, no sólo en sus observaciones, sino también en los textos de los cantos e invocaciones recogidos, a principios del siglo XIX, por los misioneros del Altai y redactados después por el padre Verbitskii.[18] Este sacrificio se efectúa, de cuando en cuan

do, por cada familia, y la ceremonia dura dos o tres noches consecutivas.

La primera noche está dedicada a la preparación del rito. Después de elegir un lugar en un prado, el *kam* instala en él una yurte nueva, en cuyo interior coloca un álamo joven, despojado de sus ramas bajas y en cuyo tronco se tallan nueve escalones (*tapty*). La parte alta del follaje, en cuya copa se pone una bandera, sale por el orificio superior de la yurte. Se instala una pequeña empalizada —de estacas de álamo— en torno de la yurte, y a la entrada se planta una vara de álamo, que lleva un nudo hecho con cuerdas de caballo. Después se escoge un caballo de pelaje claro, y luego de haber comprobado que es agradable a la divinidad, el chamán lo confía a una de las personas presentes, llamada, por esta razón, *bash-tut-kan-kiski,* o sea "la persona que tiene la cabeza". El chamán agita una rama de álamo sobre el lomo del caballo, para que el alma del animal tenga que salir y disponerse para el vuelo hacia Bai Ulgän. Repite el mismo ademán sobre "la persona que tiene la cabeza", porque el "alma" de esta persona tendrá que acompañar al alma del caballo durante todo su viaje celeste y ha de estar, por este motivo, a la disposición del *kam.*

El chamán vuelve a la yurte, arroja las ramas al fuego y ahuma su tamboril. Comienza a invocar los espíritus y a ordenarles que entren en el tambor, porque necesitará de cada uno de ellos en su ascensión. A cada llamamiento nominal, el espíritu responde: "¡Aquí estoy, *Kam*!" y el chamán manipula el tamboril y hace el ademán de atrapar en él al espíritu. Después de haberse procurado sus espíritus auxiliares (todos los cuales son espíritus celestes), el chamán sale de la yurte. A los pocos pasos se encuentra con un espantajo con apariencia de ánsar; lo cabalga, agitando rápidamente las manos, como para volar, y canta:

Más arriba del cielo blanco,
más allá de las blancas nubes,
más arriba del cielo azul,
y más allá de las azules nubes,
¡oh ave, sube al cielo!

A esta invocación, el ánsar responde graznando: "Ungaigakgak, ungangak, kaigaigakgak, kaigaigak." Es, desde luego, el propio chamán el que imita el canto del ave. Sobre el ánsar, el *kam* va tras el alma del caballo (*pûra*) —que se supone ha huido— y

relincha como un corcel. Con la ayuda de los asistentes, conduce el alma de la bestia a la empalizada y representa, con laboriosa mímica, su captura: el chamán relincha, cocea y hace como que el lazo, que se tiró para coger al animal, le aprieta el cuello. A veces, deja caer el tamboril para indicar que el alma de la bestia ha escapado. Por último, se captura de nuevo, el chamán la sahuma con enebro y deja en libertad al ánsar. Después bendice al caballo y, con la ayuda de algunos concurrentes, lo mata de un modo cruel, rompiéndole la columna vertebral y esto de suerte que ni una gota de sangre caiga al suelo ni salpique a los sacrificadores.[19] La piel y los huesos de la víctima se exponen colgándolos de una larga pértiga.[20] Después de dedicar ofrendas a los antepasados y a los espíritus protectores de la yurte, se guisa la carne del caballo y se la come en una ceremonia: los pedazos más codiciados son para el chamán.

La segunda parte de la ceremonia, que es la más importante, se efectúa la noche siguiente. Es ahora cuando el chamán va a exhibir sus capacidades chamánicas durante su viaje extático hasta la residencia celeste de Bai Ulgän. El fuego arde en la yurte. El chamán ofrece carne del caballo a los Amos del tambor, esto es, a los espíritus que personifican los poderes chamánicos de su familia, y canta:

Acepta este pedazo, ¡oh Kaira Khan!
Amo del tambor de seis gibas.
¡Ven hacia mí tocando!
¡Si yo te grito tchok, *inclínate!*
¡Si yo te grito mä, *acepta esto!...*

Del mismo modo se dirige al Señor del fuego, que simboliza el poder sagrado del propietario de la yurte, organizador del festival. Alzando una copa, el chamán imita con los labios el rumor de una asamblea de invitados invisibles dedicados a beber; después, corta pedazos del caballo para distribuirlos entre los asistentes (representantes de los espíritus), que los devoran ruidosamente.[21] Luego el chamán sahuma las nueve vestiduras colgadas de una cuerda, como ofrenda del dueño de la casa a Bai Ulgän, y canta:

Presentes que ningún caballo puede llevar,
¡alás, alás, alás!
Que ningún hombre puede levantar,
¡alás, alás, alás!

Vestiduras con tres esclavinas;
vuélvelas tres veces y míralas;
que sean un cobertor para el corcel,
¡alás, alás, alás!
¡Príncipe Ulgän, tesoro de alegría!...

Volviéndose a poner su hábito chamánico, el *kam* se sienta en una banqueta y, siempre ahumando su tambor, comienza a invocar a una multitud de espíritus, grandes y pequeños, que contestan cada uno a su vez: "¡Aquí estoy, *Kam*!" Invoca también a Yayyk Kan, el Espíritu del Mar, Kaira Kan, Paisyn Kan; en seguida a la familia de Bai Ulgän (la Madre Tasygan, con nueve hijas a su derecha y siete a su izquierda); y, por último, a los Maestros y a los Héroes de Abakán y de Altai (Mordo Kan, Altai Kan, Oktu Kan, etc.). Tras esta larga invocación, se dirige a Märküt, el Ave-del-Cielo:

Ave celeste, los cinco Märküt,
con vuestras poderosas garras de bronce
las garras de la Luna son de cobre
y el pico de la Luna es de hielo;
poderoso es el batir de tus largas alas,
tu larga cola se parece a un abanico,
tu ala izquierda oculta la Luna,
tu ala derecha oculta al Sol.
¡Tú, madre de las nueve águilas,
vuelas sin perderte sobre Yaik,
no te sientes cansada sobre Edil!
¡Acércate, jugando, a mi ojo derecho,
pósate en mi hombro derecho!...

El chamán imita el canto de esta ave para anunciar su presencia: ¡Kazak, kak, kak! ¡Aquí me tienes, *Kam*! y, diciendo esto, el chamán baja su hombro, como abrumado por el peso de un ave enorme.

Continúa el llamamiento de los espíritus y el tambor adquiere mucho peso. Contando ya con tantos y tan poderosos protectores, el chamán da muchas vueltas alrededor del álamo que está dentro de la yurte [22] y se arrodilla ante la puerta para pedir al Espíritu-Portero que le procure un guía. Conseguida la respuesta favorable, vuelve al centro de la yurte tocando el tambor, entre convulsiones, y profiriendo palabras ininteligibles. En seguida, por

medio de su tambor, purifica a todo el mundo, empezando por el dueño de la casa. Es una ceremonia larga y compleja que termina con la exaltación del chamán. Es también la señal de la ascensión propiamente dicha, porque, poco tiempo después, el chamán se sitúa repentinamente en el primer peldaño (*tapty*) del álamo, tocando reciamente su tambor y gritando: ¡Tchok, tchok! Hace también determinados movimientos para indicar que sube al Cielo. En "éxtasis" (?!) da una vuelta en torno del álamo, y del fuego, imitando el ruido del trueno, y se aproxima después a una banqueta cubierta con una manta de caballo. Ésta representa el alma del *pûra,* el caballo sacrificado. El chamán se sube y exclama:

¡He subido un peldaño!
¡Aikhai, aikhai!
¡He alcanzado una región (celeste)!
¡Shagarbata!
¡He trepado hasta la cima de los tapty!
¡Shagarbata!
¡Y me he elevado hasta la luna llena!
¡Shagarbata! [23]

El chamán se excita aún más y, sin dejar de tocar el tambor, manda a *bash-tut-kan-kiski* que se apresure. En efecto, el alma de la "persona que tiene la cabeza" abandona su cuerpo al mismo tiempo que el alma del caballo sacrificado. El *bash-tut-kan-kiski* se queja de lo dificultoso del camino y el chamán lo estimula. En seguida, subiendo el segundo *tapty,* llega simbólicamente al segundo Cielo, y exclama:

He atravesado el segundo techo,
he subido el segundo peldaño...
¡Mira: el techo está hecho trizas!...

E, imitando de nuevo el rayo y el trueno, proclama:

¡Shagarbata! ¡Shagarbata!
¡He subido el segundo peldaño!, etc.

En el tercer Cielo, el *pûra* está muy cansado y, para aliviarle el chamán llama al ánsar. El ave se presenta: "¡Kagak, Kagak ¡Aquí estoy, *Kam*!" El chamán cabalga en él y continúa su viaje celeste. Describe la ascensión e imita al graznido del ánsar, que

se queja, a su vez, de las penalidades del viaje. Al llegar al tercer Cielo descansan. Entonces el chamán habla de la fatiga de su caballo y de la suya. Suministra, también, informes acerca del tiempo que hará, sobre las epidemias y las desdichas que amenazan y a propósito de los sacrificios que debería ofrecer la colectividad.

Después de que el *bash-tut-kan-kiski* ha reposado suficientemente, continúa el viaje. El chamán sube, una tras otra, las muescas del álamo, y entra así, sucesivamente, en las demás regiones celestes. Para animar la "carrera", se producen distintos episodios, algunos bastante grotescos: ofrece tabaco a Karakush, el Ave Negra al servicio del chamán, y Karakush caza al cuco; abreva el *pûra* imitando el ruido que hace al beber el caballo; por último, el sexto Cielo es el escenario del último episodio cómico: la caza de una liebre.[24] En el quinto Cielo el chamán tiene una larga conversación con el poderoso Yayutschi (el "Creador Supremo"), que le revela muchos secretos de lo por venir; algunos se los comunica en voz alta, los otros como en un susurro.

En el sexto Cielo el chamán se inclina ante la Luna, y ante el Sol en el séptimo. Atraviesa cielo tras cielo hasta llegar al noveno y, si es verdaderamente poderoso, hasta el duodécimo e incluso más arriba; la ascensión depende exclusivamente de la fuerza del chamán. Cuando llega a la cumbre que su pujanza le permite alcanzar, el chamán se detiene, deja caer su tambor e invoca humildemente a Bai Ulgän en los siguientes términos:

Dios hacia el que llevan tres escaleras,
Bai Ulgän amo de tres rebaños,
la cuesta blanca que acaba de aparecer,
el cielo azul que se muestra,
la nube azul que rueda rápidamente...
¡Inaccesible cielo fue!
¡Inaccesible cielo blanco!
¡Lugar a un año de distancia del agua!
¡Padre Ulgän tres veces exaltado!
Para quien los bordes de la Luna brillan,
que utiliza el casco del caballo,
Tú, Ulgän, has creado a todos los humanos
que se mueven en torno de nosotros.
¡Tú, Ulgän, nos has dotado a todos nosotros de rebaños!
¡No nos dejéis caer en el dolor!
¡Haz que podamos resistir al Perverso!

No nos muestres a Körmös (el mal espíritu),
no nos dejes en sus manos.
Tú ¡que has hecho girar el Cielo estrellado
miles de veces!
¡no condenéis mis pecados!

El chamán sabe por Bai Ulgän si el sacrificio fue aceptado y recibe predicciones acerca del tiempo y la nueva cosecha; conoce también qué otro sacrificio espera la divinidad. Este episodio indica el punto culminante del "éxtasis": el chamán, extenuado, se desploma. El *bash-tut-kan-kiski* se acerca y coge de sus manos el tambor y el palo. El chamán permanece inmóvil y mudo. Tras algún tiempo, se frota los ojos, parece despertar de un sueño profundo y saluda a los presentes como después de una larga ausencia.

En ocasiones la fiesta concluye con esta ceremonia; con más frecuencia, especialmente en casa de los ricos, dura aún un día más, que se dedica a la libación en honor de los dioses y a los banquetes, en los que se consumen enormes cantidades de bebidas alcohólicas.[25]

Bai Ulgän y el chamán altaico

Consideremos algunas observaciones acerca del ritual que acabamos de analizar. Se ve claramente que está formado por dos partes distintas, de ningún modo inseparables: *a)* el sacrificio al Ser celeste; *b)* la ascensión simbólica del chamán[26] y su comparecencia, con el alma del animal sacrificado, ante Bai Ulgän. En la forma en que se nos dio a conocer durante el siglo XIX, el sacrificio altaico del caballo recordaba los sacrificios ofrecidos a los Seres Supremos celestes en el extremo norte de Asia, rito conocido también en otras partes dentro de las religiones más arcaicas y que no exige, en modo alguno, la presencia de un chamán-sacrificador. En efecto, y como ya hemos dicho, muchos pueblos turcos conocen el mismo sacrificio del caballo al Ser celeste, sin acudir, no obstante, al chamán. Fuera de los Turco-Tátaros, el sacrificio del caballo lo practicaba la mayoría de los pueblos indoeuropeos[27] y siempre consagrado a un dios celeste o de la tempestad. Puede, pues, conjeturarse legítimamente que el papel del chamán en el rito altaico es reciente y apunta a otros ritos ajenos a la ofrenda del animal al Ser Supremo.

La segunda observación se refiere al propio Bai Ulgän. Aunque sus atributos son celestes, se puede creer que no es exactamente,

ni desde siempre, un dios supremo uranio. Ofrece más bien el carácter de un dios de la "atmósfera" y de la fertilidad, porque posee muchos hijos y preside la fecundidad de los rebaños y la opulencia de las cosechas. El verdadero dios celeste supremo de los Altaicos parece ser Tengere Kaira Kan [28] ("el misericordioso Señor Cielo"), y, a juzgar por su estructura, más próxima del samoyedo Num y del turco-mongol Tengri, "Cielo".[29] Tengere Kaira Kan es el que desempeña el papel más importante en los mitos sobre la cosmogonía y el fin del mundo —mientras que Bai Ulgän no aparece en ellos—. Es notable que no se le consagre ningún sacrificio, cuando se ofrece un sinnúmero de ellos a Bai Ulgän y a Erlik Kan (Schmidt: *Ursprung,* IX, p. 143). Pero este alejamiento de Tengere Kaira Kan de todo culto es el destino de casi todos los dioses uranios (cf. *Traité,* pp. 53 *ss.*). Es probable que al principio el sacrificio del caballo se consagrara a Tengere Kaira Kan; hemos visto, en efecto, que el rito altaico pertenece a la clase de sacrificios de la cabeza y de los huesos largos, específicos de las divinidades celestes árticas y norasiáticas (véase el artículo de Gahs). Recordemos a este propósito que en la India védica, el sacrificio del caballo (*açvamedha),* primitivamente ofrecido a Varuna y, verosímilmente, a Dyaus, ha concluido por consagrarse a Prajâpati e incluso a Indra (Eliade, *Traité,* p. 92). Este fenómeno de sustitución progresiva, por el cual un dios de la atmósfera (y, en las religiones agrícolas, un dios fecundador) suplanta a un dios celeste, es harto frecuente en la historia de las religiones (*Traité,* pp. 92 *ss.*).

Bai Ulgän, como en general los dioses de la atmósfera y de la fecundidad, es menos "distante", menos pasivo que las divinidades uranias puras: se interesa en la suerte de los humanos y les ayuda en sus necesidades cotidianas. La "presencia" de este dios es más concreta; el "diálogo" con él, más humano y más "dramático". Puede suponerse que, gracias a una experiencia religiosa más concreta y morfológicamente más rica, el chamán ha conseguido suplantar, en el sacrificio del caballo, al antiguo sacrificador, exactamente igual que Bai Ulgän ha suplantado al antiguo dios celeste. El sacrificio es ahora una especie de "psicoforia", que lleva a un encuentro dramático entre el dios y el chamán y a un diálogo concreto (el chamán llega a veces a imitar la voz del dios).

Es fácil comprender por qué el chamán, al que atraen, sobre todo, entre las distintas experiencias religiosas, las formas "extáticas" propiamente dichas, ha conseguido hacer suya la función principal en el sacrificio altaico del caballo: su técnica del éxtasis le permite abandonar su cuerpo y emprender el viaje celeste.

Le es, por tanto, muy fácil repetir este viaje llevando consigo el alma del animal sacrificado para presentarla *directamente y de una manera concreta* ante Bai Ulgän. Que se trata de una sustitución, harto probablemente bastante tardía, lo evidencia también la mediana intensidad del "trance". En el sacrificio que describe Radlov, el "éxtasis" es evidentemente simulado. En realidad, el chamán "representa" laboriosamente una ascensión (de acuerdo con el canon tradicional: vuelo de ave, andanzas a caballo, etc.) y el interés del rito es más bien dramático que extático. Cosa que no prueba en modo alguno el que los chamanes altaicos no sean capaces de conseguir el trance; pero éste se produce sólo en otras sesiones chamánicas y no en el sacrificio del caballo.

El descenso a los Infiernos (Altai)

La ascensión celeste del chamán altaico tiene su contrapartida en su descenso a los Infiernos. Esta ceremonia es mucho más difícil y, aunque puede ser también efectuada por chamanes que son a la vez "blancos" y "negros", es, naturalmente, la especialidad de estos últimos. Radlov no consiguió asistir a ninguna sesión chamánica de descenso a los Infiernos. Anochin, que ha recogido los textos de cinco ceremonias de ascensión, solamente encontró un chamán (Mampüi) que consintiera en repetirle las fórmulas de una sesión de descenso a los Infiernos. Mampüi, su informador, era un chamán "blanco y negro"; por esto quizás, en su invocación a Erlik Khan, aludía a Bai Ulgän. Anochin [30] sólo facilita los textos de la ceremonia, sin procurarnos ninguna información acerca del ritual propiamente dicho.

Según esos textos, el chamán parece descender verticalmente, y una tras otra, las siete "escaleras", o regiones subterráneas, llamadas *pudak*, "obstáculos". Lo acompañan sus antepasados y sus espíritus auxiliares. Cada vez que franquea un "obstáculo" describe una nueva epifanía subterránea: la palabra *negro* aparece en casi todos los versos. En el segundo "obstáculo" parece aludir a unos ruidos metálicos; en el quinto, oye rumor de olas y el silbar del viento; por último, al llegar al séptimo, donde se hallan las fuentes de los nueve ríos subterráneos, descubre el palacio de Erlik Khan, edificado de piedra y de arcilla negra, y defendido por todas partes. El chamán pronuncia ante Erlik una extensa plegaria (en la que menciona también a Bai Ulgän "el que está en lo alto"); por último, vuelve a la yurte y comunica a los asistentes los resultados de su viaje.

Potanin nos ha procurado una buena descripción del ritual del descendimiento —mas sin los textos—, según los informes de un sacerdote ortodoxo, Tchivalkov, que había asistido en su mocedad a muchas ceremonias e incluso formado parte del coro.[31] Hay algunas diferencias entre el ritual descrito por Potanin y los textos recogidos por Anochin; diferencias debidas, sin duda, a que se trata de tribus distintas, pero también al hecho de que Anochin sólo ha proporcionado los textos de las invocaciones y plegarias, sin explicación alguna del ritual. La diferencia más perceptible es en la dirección: vertical según Anochin; horizontal y en seguida doblemente vertical (ascensión seguida de descenso), según Potanin.

El chamán comienza su viaje en su misma yurte. Se dirige hacia el Sur, atraviesa las regiones vecinas, escala los montes Altai y describe, de paso, el desierto chino, de arena roja. Cabalga luego a través de una estepa amarilla que no podría atravesar volando una urraca. "¡La pasaremos a fuerza de cantos!" —exclama el chamán dirigiéndose a los asistentes— y entona un canto que éstos continúan a coro. Una nueva estepa, de color amarillento, que un cuervo no conseguiría cruzar, se extiende ante él. De nuevo el chamán apela al poder mágico de los cantos y los asistentes le sirven de coro. Por último, llega a la Montaña de Hierro, Temur Taiksha, cuyos picos tocan el Cielo. La escalada es peligrosa; el chamán expresa mímicamente su difícil ascensión y respira profundamente, como agotado, cuando llega a la cumbre.

La montaña está salpicada de blanqueados esqueletos: los de los chamanes que no pudieron alcanzar la cumbre por falta de fuerza; también se ven allí las osamentas de sus caballos. Ya pasado el monte, un nuevo cabalgar conduce al chamán ante un orificio, que es la entrada del otro mundo, *yer mesi,* las "mandíbulas de la Tierra", o *yer tunigi,* "la chimenea de la Tierra". El chamán, que se introduce por el orificio, llega primeramente a una llanura; allí hay un mar sobre el cual se tiende un puente que tiene la anchura de un cabello; camina por él y, para dar una impresión sobrecogedora de su paso por este puente peligrosísimo, vacila y hace como que está a punto de caer. En el fondo del mar distingue los huesos de un sinnúmero de chamanes que cayeron allí, porque un pecador no es posible que pase el puente. Luego ve el lugar donde se tortura a los pecadores, y distingue, clavado por la oreja en un pilar, a un hombre que durante su vida acostumbraba escuchar tras las puertas; a otro, que fue un calumniador, colgado de su lengua; a un glotón, rodeado de los platos más exquisitos y sin poder gustarlos, etcétera.

Ya al otro lado del puente, el chamán cabalga de nuevo y se encamina hacia la residencia de Erlik Khan. Consigue entrar en ella, a pesar de los perros que la guardan y del portero, el cual, a la postre, se deja convencer mediante unos obsequios. (Porque, antes de la partida del chamán hacia el Infierno, y para facilitarle la entrada en él, se le proveyó de cerveza, carne cocida y pieles de mofeta.) Tras haber recibido los regalos, el portero deja que el chamán entre en la yurte de Erlik Khan. Entonces comienza la escena más movida. El chamán se dirige hacia la puerta de la tienda donde se efectúa la sesión, y hace como que se acerca a Erlik.

Se inclina ante el Rey de los muertos y, tocando su frente con el tambor y repitiendó *¡mergu! ¡mergu!*, procura llamar la atención del dios. Inmediatamente el chamán empieza a gritar, para indicar que Erlik se ha fijado en él y que está airadísimo. El chamán se refugia cerca de la puerta de la tienda y la ceremonia se repite tres veces. Por último, Erlik Khan le dirige la palabra: "Los que tienen plumas no pueden volar hasta aquí; los que tienen garras no pueden llegar hasta aquí; tú, negro y repugnante escarabajo, ¿de dónde viniste?"

El chamán le declara su nombre y los nombres de sus antepasados y le invita a beber; hace como que echa vino en su tambor y se lo ofrece al Rey del Infierno. Erlik acepta, comienza a beber y el chamán imita hasta sus hipos. Ofrece en seguida al dios un buey, previamente degollado, y muchas vestiduras y pieles que están colgadas de una cuerda. Al ofrecerlos, el chamán toca con la mano cada uno de estos objetos. Pero las pieles y las vestiduras quedan en poder del propietario.

Mientras tanto, Erlik se embriaga completamente y el chamán imita cuidadosamente las fases de su embriaguez. El dios, ya benévolo, le bendice, promete la multiplicación del ganado, etc. El chamán vuelve jubilosamente a la Tierra, cabalgando no un caballo sino un ánsar, y camina hacia la yurte de puntillas, como si volara, imitando el graznar del ave: ¡Naingak! ¡Naingak! La sesión concluye, el chamán se sienta, alguien le quita el tambor de las manos y toca tres veces. El chamán se frota los ojos, como si despertase. Se le pregunta: "¿Cabalgaste bien? ¿Lograste tus propósitos?" Y él contesta: "He hecho un viaje admirable. ¡Me han acogido muy bien!"

Se emprenden estos descensos a los Infiernos especialmente para buscar y traer el alma del enfermo. Después hallaremos muchos relatos siberianos de este viaje. Claro está que el descenso del

chamán se efectúa también con un fin opuesto: para llevar el alma del difunto hasta el reino de Erlik.

Ya tendremos ocasión de comparar estos dos tipos de viajes extáticos —al Cielo y a los Infiernos— y de mostrar los esquemas cosmográficos que suponen. Por ahora, observemos más de cerca el ritual de descendimiento que describe Potanin. Determinados pormenores pertenecen específicamente a los descensos al Infierno: así, por ejemplo, el perro y el portero que defienden la entrada del reino de los muertos. Es un motivo muy conocido de las mitologías infernales, y lo encontraremos muchas veces en este estudio. Menos específicamente infernal es el motivo del puente —estrecho como un cabello— y que simboliza el paso al más allá, pero no precisamente el paso a los Infiernos; únicamente los culpables no consiguen atravesar por él y son precipitados en el abismo. El tránsito por un puente sumamente estrecho que comunica dos regiones cósmicas significa también el tránsito de un modo de ser a otro: del "no iniciado" al "iniciado", o del "vivo" al "muerto".

En el relato de Potanin se echan de ver muchos disparates: el chamán en su viaje a caballo se dirige hacia el Sur, escala una montaña y desciende en seguida, por un agujero, al Infierno, de donde vuelve, ya no montando su caballo, sino sobre un ánsar. Este último detalle tiene algo de sospechoso; no porque sea difícil imaginar un vuelo en el interior del orificio que lleva a los Infiernos,[32] sino porque el vuelo sobre el ánsar recuerda la ascensión del chamán al Cielo. Harto probablemente nos hallamos aquí ante una contaminación del tema del descendimiento con el de la ascensión.

En cuanto al hecho de que el chamán cabalgue en un principio hacia el Sur, escale una montaña y solamente después descienda a la boca del Infierno, hay quien ha visto en este itinerario el recuerdo vago de un viaje hacia la India e incluso se ha tratado de identificar las visiones infernales con las imágenes que se podrían encontrar en los templos-cavernas del Turkestán o del Tibet.[33] Las influencias meridionales, y, en última instancia, hindúes, existen sin duda alguna en las mitologías y los folklores central-asiáticos. Sólo que estas influencias han circulado por una geografía mítica y no por imprecisos recuerdos de una geografía real (orografía, itinerarios, templos, cavernas, etc.). Es probable que el Infierno de Erlik proceda de modelos irano-hindúes, pero la discusión de este problema nos llevaría demasiado lejos y lo reservamos para un estudio ulterior.

El chamán psicopompo (Altaicos, Goldes y Yurak)

Los pueblos del Asia septentrional conciben el otro mundo como una imagen invertida de éste. Allí, todo sucede como aquí abajo, pero al contrario: cuando es de día en la Tierra, es de noche en el más allá (de ahí que las fiestas de los muertos se efectúen tras la puesta de sol: entonces es cuando despiertan y empiezan su jornada), al verano de los vivos corresponde el invierno en el país de los muertos, si la caza o la pesca escasea en la Tierra es señal de que abunda en el otro mundo, etc. Los Beltyres ponen las riendas y la botella de vino en la mano izquierda del muerto; porque ésta corresponde a la mano derecha en la Tierra. En el Infierno los ríos corren hacia sus manantiales. Y cuanto está trastrocado en este mundo se halla en posición normal entre los muertos; por esta razón se ponen al revés los objetos que se depositan, en la tumba, para uso del difunto, a no ser que se los rompa, porque lo que está roto aquí, en la Tierra, está intacto en el otro mundo y viceversa.[34]

La imagen invertida se da también en la concepción de los pisos inferiores (los "obstáculos", *pudak,* que atraviesa el chamán en su descenso). Los Tátaros siberianos hablan de siete o nueve regiones subterráneas; los Samoyedos, de nueve capas submarinas. Pero es verosímil que la concepción tátara sea de origen exótico, porque ni los Tunguses ni los Yakutes tienen noticia de esas regiones infernales (Harva: *Relig. Vorstell.,* p. 350; véase *infra,* pp. 226 *ss.*).

La geografía funeraria de los pueblos central y nor-asiáticos es bastante compleja, ya que estuvo continuamente influida por ideas religiosas de origen meridional. Los muertos se dirigen, bien hacia el Norte, bien hacia el Oeste (Harva, p. 346). Pero se halla también una concepción, según la cual los buenos suben al Cielo y los malos se hunden bajo la Tierra (por ejemplo, entre los Tátaros de Altai, Radlov: *Aus Sibirien,* II, p. 12); de cualquier modo, esta valoración moral de los itinerarios de ultratumba parece ser una innovación bastante tardía (Harva, pp. 360 *ss.*). Los Yakutes creen que, tras la muerte, tanto los buenos como los malos suben al Cielo, donde sus almas (*kut*) toman forma de aves (Harva, *ibid.*). Es verosímil que las "almas-aves" se posen en las ramas del Árbol del Mundo, imagen mítica que hallaremos en otras partes. Pero como, por otro lado, según los Yakutes los malos espíritus (*abasy*), que son también almas de muertos, habitan bajo la Tierra, es indudable que nos encontremos frente a una doble tradición religiosa.[35]

Se halla también la creencia de que algunos privilegiados cuyos cuerpos se queman, suben con el humo al Cielo, donde llevan una existencia análoga a la nuestra. Así piensan los Buriatos respecto de sus chamanes y la misma convicción se encuentra entre los Chukchi y los Koryakos (véase *infra,* pp. 205 *ss.*). La idea de que el fuego asegura, *post-morten,* un destino celeste aparece confirmada también por la creencia según la cual los fulminados por el rayo vuelan al Cielo. El "fuego", cualquiera que sea su naturaleza, transforma al hombre en "espíritu"; por esto los chamanes están considerados como "amos del fuego" y se hacen insensibles al contacto de las brasas. El "dominio del fuego" o la incineración equivalen, en cierto modo, a una iniciación. Una idea análoga se oculta en la creencia de que los héroes y todos los que han perecido de muerte violenta suben al Cielo (Harva, p. 362). Se considera que su muerte es una iniciación. Por el contrario, la muerte a consecuencia de una enfermedad sólo puede llevar al difunto hasta los Infiernos; porque la enfermedad es provocada por los malos espíritus o los muertos. Cuando alguien enferma, los Altaicos y los Telengites dicen que "está siendo devorado por los *körmös*" (los muertos). Y del que acaba de expirar, se dice: "Lo han devorado los *körmös*" (Harva, p. 367).

Por este motivo los Goldes se despiden del muerto que acaban de enterrar suplicándole que no se lleven con él a su viuda y a sus hijos. Los Uigures amarillos le hablan así: "¡No te lleves a tu hijo contigo, no te lleves tu ganado ni tu hacienda!" Y si la viuda, o los hijos, o los amigos fallecen poco después de la muerte de una persona, los Teleutes piensan que ésta se lleva consigo sus almas (Harva, p. 281; cf. también p. 309). Los sentimientos respecto de los difuntos son ambivalentes; por una parte, se les venera, se les convida a los banquetes funerarios, se les considera, con el tiempo, como espíritus protectores de la familia; por otra parte, se les teme y se observa todo género de precauciones contra su vuelta al mundo de los vivos. De hecho esta ambivalencia puede reducirse a dos comportamientos opuestos y sucesivos: se teme a los que acaban de morir; se venera a los muertos antiguos y se espera su protección. El temor a los muertos se debe al hecho de que, al principio, ningún difunto acepta su nuevo modo de ser: no quiere renunciar a vivir y retorna junto a los suyos. Esta tendencia es la que perturba el equilibrio espiritual de la sociedad: como no está incorporado aún al mundo de los difuntos, el muerto reciente trata de llevarse con él a su familia y a sus amigos e incluso sus rebaños: desea continuar su existencia bruscamente interrumpida,

esto es, "vivir" entre los suyos. Lo que se teme, pues, es, más que una maldad del muerto, su ignorancia de su nueva condición, y su negativa a dejar "su mundo".

De ahí todas las precauciones que se adoptan para impedir que el muerto retorne a su aldea; se toma otro camino al volver del cementerio para desorientar al alma del muerto, se alejan rápidamente de la tumba y se apresuran a purificarse de regreso en las casas, se destruyen en el cementerio todos los medios de transporte (trineos, carretas, etc.; todo esto servirá a los muertos en su nuevo mundo); por último, se custodian durante algunas noches los caminos que llevan a la aldea y se encienden hogueras (Harva, pp. 282 *ss.*). Tales precauciones no impiden que las almas de los muertos ronden en torno de sus casas durante tres o siete días (*ibid.*, pp. 287 *ss.*). Otra idea se precisa en relación con esta creencia: la de que los muertos no se van definitivamente hacia el más allá, sino después del banquete funerario que se efectúa en su honor tres, siete o cuarenta días después del óbito.[36] En esta ocasión se les ofrecen vituallas y bebidas, que se echan al fuego; se va de visita al cementerio, se sacrifica el caballo favorito del difunto y se cuelga la cabeza del animal de una estaca que se clava luego en la tumba (Tátaros, Abakán, Beltyres, Sagayes, Karginz, etcétera. Harva, pp. 322 *ss.*). Pero, en este caso, se procede a la "purificación", por un chamán, de la casa del muerto. La ceremonia supone, entre otras cosas, la dramática búsqueda del alma del difunto y su expulsión final por el chamán (Teleutes, Anochin: *Materialy*, pp. 20 *ss.*; Harva, p. 324). Algunos chamanes altaicos incluso van con el alma del finado hasta los Infiernos, y, para no ser reconocidos por los habitantes de las regiones inferiores, acostumbran embadurnarse el rostro con hollín (Radlov: *Aus Sibirien*, II, p. 55). Los Tunguses de Turujansk sólo acuden al chamán en el caso de que el muerto continúe visitando con frecuencia los lugares familiares mucho después de los funerales (Harva, p. 541).

El papel del chamán en el conjunto funerario altaico y siberiano está claramente destacado por las costumbres que acabamos de citar. El chamán se hace indispensable cuando el difunto tarda en abandonar el mundo de los vivos. En tal caso, únicamente él tiene poder de psicopompo; de una parte, conoce bien, por haberlo recorrido varias veces, el camino de los Infiernos; de otra, sólo él puede capturar el alma inaprehensible del difunto y llevarla a su nueva residencia. El hecho de que el viaje psicopompo se efectúe con motivo del banquete funerario y de la ceremonia de "purificación", y no inmediatamente después de la muerte, pa-

rece indicar que durante tres, siete o cuarenta días el alma del difunto habita aún en el cementerio, y que sólo tras este plazo se supone que se dirige definitivamente hacia los Infiernos.[37] Sea como fuere, en ciertos pueblos (como los Altaicos, los Goldes, los Yurak) el chamán lleva a los muertos hasta el más allá cuando termina el banquete funerario y mientras que en otros (Tunguses) sólo es llamado a asumir este papel de psicopompo cuando el muerto, pasado ya el término habitual, continúa apareciéndose en el mundo de los vivos. Si se tiene en cuenta que en otros pueblos, donde se practica una especie de chamanismo (por ej., entre los Lolo), el chamán ha de llevar a todos los muertos, sin distinción, hasta su residencia, puede llegarse a la conclusión de que, en principio, esta situación era la que privaba en el Asia septentrional, y que determinadas innovaciones (como la de los Tunguses) son tardías.

He aquí cómo describe Radlov la sesión organizada para conducir el alma de una mujer muerta cuarenta días antes. La ceremonia se efectúa de noche. El chamán empieza por dar una vuelta alrededor de la yurte, tocando el tamboril; después entra en la tienda y, aproximándose al fuego, invoca a la difunta. De pronto cambia la voz del chamán: comienza a hablar con un tono agudo *en voix de tête,* porque en realidad quien habla es la muerta. Se queja de no conocer el camino, de tener miedo de alejarse de los suyos, etc., pero acaba por aceptar que el chamán la guíe, y entrambos parten hacia el subterráneo dominio. Cuando llegan, las almas de los muertos niegan al chamán la entrada de la recién venida. Las súplicas no dan ningún resultado, y entonces se les ofrece aguardiente; la sesión se anima poco a poco hasta hacerse grotesca, porque las almas de los muertos, valiéndose de la voz del chamán, comienzan a querellarse y a cantar a coro; por último, aceptan a la difunta. La segunda parte del ritual representa el viaje de regreso; el chamán danza y grita hasta que rueda por el suelo, inconsciente (Radlov: *Aus Sibirien,* II, pp. 52-5).

Los Goldes usan dos ceremonias funerarias: el *nimgan,* que se verifica siete días o incluso más (dos meses) después del óbito, y el *kazatauri,* la gran ceremonia que se efectúa algún tiempo más tarde que la primera y que termina con la conducción del alma a los Infiernos. Durante el *nimgan* el chamán entra con su tambor en la casa del muerto, busca su alma, la captura y la hace entrar en una especie de almohadón (*fanja*). Sigue el banquete, en el que participan todos los parientes y los amigos del difunto presente en el *fanja;* el chamán ofrece aguardiente al muerto. El *kazatauri* principia de igual manera. El chamán se pone su hábito,

coge el tambor y parte en busca del alma en torno de la yurte. Durante todo este tiempo danza y cuenta lo difícil que es el camino que lleva a los Infiernos. Por último, se hace con el alma y la lleva a su casa; una vez allí la obliga a meterse en el almohadón (*fanja*).[38] El banquete se prolonga mucho, de noche, y los manjares que sobran los arroja al fuego el chamán. Las mujeres traen un lecho a la yurte, el chamán pone el *fanja* en el lecho, lo cubre con una manta, y le dice al muerto que duerma. Él mismo se tiende en la yurte y se duerme.

Al siguiente día vuelve a ponerse su hábito y despierta al muerto al son de su tambor. Sigue un nuevo banquete y, llegada la noche —porque la ceremonia puede durar muchos días—, el chamán mete de nuevo el *fanja* en el lecho y lo cubre con una manta. A la postre, una mañana el chamán da principio a su canto y dirigiéndose al muerto le aconseja que coma bien, pero que beba poco, porque el viaje al Infierno es sumamente difícil para un hombre ebrio. A la puesta de sol se hacen los preparativos para la partida. El chamán canta, baila y se embadurna el rostro con hollín. Invoca a los espíritus auxiliares y les suplica que los guíen, a él y al difunto, en el más allá. Abandona algunos instantes la yurte y sube a un árbol con peldaños que se colocó previamente allí, y desde donde ve el camino del Infierno. (Acaba, en efecto, de escalar el Árbol del Mundo y está en la cima del globo.) En esta ocasión distingue con igual nitidez otras cosas: nieve abundante, muchísima caza, pesca óptima, etcétera.

Al volver a la yurte pide que vengan en su ayuda dos poderosos espíritus protectores: *butchu*, especie de monstruo con un solo pie y de apariencia humana, con plumas, y *koori*, ave de cuello largo. (Hay también figurillas de madera de estos seres míticos; cf. Harva, Figs. 39 y 40, p. 339. El chamán los lleva consigo durante el descenso a los Infiernos.) El chamán no podría volver de las regiones infernales sin la ayuda de estos dos espíritus; la parte más penosa del viaje de regreso la hace montando sobre la *koori*.

Después de haber practicado su oficio hasta quedar extenuado el chamán se sienta, vueltos los ojos hacia el Oeste, en una tabla que representa un trineo siberiano. Ponen cerca de él el almohadón (*fanja*), en el cual está incorporada el alma del muerto, y una cesta con vituallas. El chamán pide a los espíritus que enganchen los perros al trineo y solicita también un "lacayo" para que lo acompañe en el viaje. Y, algunos momentos después, parte hacia el mundo de los muertos.

Los cantos que entona y las palabras que cambia con el "lacayo" permiten seguir su itinerario. Al principio el camino es fácil, pero las dificultades se multiplican conforme se acercan al dominio de los muertos. Un gran río obstruye la ruta y es necesario ser buen chamán para conseguir pasar con todo a la otra orilla. Algún tiempo después se advierten señales de actividad humana: huellas de pasos, cenizas, pedazos de madera; es que ya no está muy lejos la aldea de los muertos. Efectivamente, se oye a los perros que ladran a poca distancia, se distingue el humo de las yurtes, se encuentran los primeros renos. Ya han llegado a los Infiernos. Inmediatamente los muertos se reúnen y preguntan al chamán su nombre y el del recién llegado. El chamán se guarda mucho de decir su verdadero nombre; busca, entre la multitud de espíritus, a los parientes más cercanos del alma que conduce, para confiársela. Se apresura luego a volver a la Tierra y, una vez llegado, cuenta largamente lo que ha visto en el mundo de los muertos, y las impresiones del difunto a quien acompañó. Trae a cada uno de los presentes los saludos de sus deudos muertos e incluso les entrega unos regalitos de su parte. Al terminar la ceremonia, el chamán arroja el almohadón (*fanja*) al fuego. Y así concluyen los deberes propiamente dichos de los vivos respecto del difunto.[39]

Una ceremonia semejante se lleva a cabo entre los Yurak de los bosques, en la Siberia central, a una gran distancia de los Goldes. El chamán busca el alma del muerto y la lleva con él a los Infiernos. El ritual se desarrolla en dos tiempos: durante el primer día termina el descenso al mundo de los muertos; en el segundo día, el chamán regresa, solo, a la Tierra. Los cantos que entona permiten seguir sus aventuras. Encuentra un río lleno de pedazos de madera; su espíritu-ave (*jorra*) le abre el camino a través de estos obstáculos (que son, probablemente, viejos esquís desechados por los espíritus). Un segundo río lo llenan restos de viejos tambores chamánicos; un tercero es impracticable a causa de las vértebras cervicales de los chamanes muertos acumuladas en él. Una vez que *jorra* le deja expedito el camino, el chamán llega al Agua grande, más allá de la cual se extiende el mundo de las sombras. Los muertos siguen haciendo allí la misma vida que en la Tierra: el rico sigue siendo rico, y el pobre sigue siendo pobre. Pero han vuelto a ser magos y se preparan para volver a nacer en la Tierra. El chamán lleva al alma hasta donde están todos sus deudos. Cuando encuentra al padre del muerto, éste exclama: "¡Toma, mi hijo está aquí!"... El retorno del chamán se verifica por otro camino

y es fértil en aventuras. El relato de este viaje de regreso ocupa un día entero. El chamán encuentra, uno tras otro, un lucio, un reno, una liebre, etc., los captura y trae a la Tierra buena suerte para la caza.[40]

Algunos de estos temas de descensos chamánicos a los Infiernos han pasado a la literatura oral de los pueblos siberianos. Así se cuentan las aventuras del héroe buriato Mu-monto, que descendió a los Infiernos en lugar de su padre y, ya vuelto a la Tierra, describe las torturas de los pecadores (Harva, *op. cit.*, pp. 354-5). A. Castrén ha recogido, entre los Tátaros de la estepa Sajan, la historia de Kubaiko, la valiente muchacha que descendió a los Infiernos para recoger allí la cabeza de su hermano, decapitado por un monstruo. Después de muchas aventuras, y luego de contemplar los distintos tormentos con que se castigan los pecados, Kubaiko se encuentra ante el mismo Rey del Infierno, Irle Kan. Éste le permite llevarse la cabeza de su hermano si sale victoriosa de una prueba: sacar del suelo un morueco de siete cuernos tan profundamente enterrado que sólo se ven las astas. Kubaiko lleva a término la proeza y vuelve al mundo de los vivos con la cabeza de su hermano y el agua milagrosa que el dios le regaló para resucitarlo.[41]

Los Tátaros poseen una considerable literatura sobre este tema, pero se trata especialmente de ciclos heroicos en que el personaje principal, entre otras muchas pruebas, debe también descender a los Infiernos.[42] Tales descendimientos no son siempre de estructura chamánica, esto es, fundados en el poder que tiene el chamán para introducirse impunemente entre las almas de los muertos, de buscar en los Infiernos el alma del enfermo o de acompañar a la región infernal a un difunto. Los héroes tátaros tienen que triunfar en determinadas pruebas que, como acabamos de ver a propósito de Kubaiko, constituyen un esquema de iniciación heroica, apelando a la audacia, al valor y a la fuerza del personaje. Empero, en la leyenda de Kubaiko ciertos elementos son chamánicos: la muchacha desciende a los Infiernos para recoger la cabeza de su hermano,[43] esto es, su "alma", exactamente como el chamán recobra en las regiones infernales el alma del enfermo, asiste a las torturas, que describe, y que, aunque influidas por ideas del Asia meridional o del Cercano Oriente antiguo, se refieren, en cierto modo, a determinadas descripciones de la topografía infernal que los chamanes fueron los primeros en procurárselas a los mortales. Como ya tendremos ocasión de ver con mayor claridad más adelante, muchos de los más ilustres viajes a los Infiernos, emprendi-

dos con el propósito de conocer el destino de los hombres después de la muerte, son de estructura chamánica, en el sentido de que utilizan la técnica extática de los chamanes.

Todo esto no deja de ser importante para la comprensión de los "orígenes" de la literatura épica. Cuando tratemos de evaluar la contribución cultural del chamanismo, tendremos la oportunidad de mostrar en qué medida han contribuido las experiencias chamánicas a la cristalización de los primeros grandes temas épicos (véase después pp. 388 *s.*).

VII. EL CHAMANISMO EN EL ASIA CENTRAL Y SEPTENTRIONAL

II. *CURACIONES MÁGICAS. EL CHAMÁN PSICOPOMPO*

La principal función del chamán del Asia central y septentrional es la curación mágica. El conjunto de esta área presenta muchas concepciones acerca de la causa de la enfermedad, pero la del "rapto del alma" es, con mucho, la predominante.[1] Se atribuye entonces la enfermedad al extravío o al vuelo del alma, y el tratamiento se reduce, en suma, a buscarla, a capturarla y a reintegrarla al cuerpo del enfermo. En algunas regiones de Asia la causa del mal puede ser la introducción de un objeto mágico en el cuerpo del enfermo o su "posesión" por los malos espíritus; en este caso, la curación consiste en extraer el objeto nocivo o en expulsar a los demonios. A veces la enfermedad tiene una doble causa: el vuelo del alma, agravado por una "posesión" por los malos espíritus, y la cura chamánica exige tanto la busca del alma como la expulsión de los demonios.

Evidentemente, todo esto se complica a causa de la multiplicidad de las almas. Como otros muchos pueblos "primitivos" —especialmente los Indonesios—, los pueblos nor-asiáticos estiman que el hombre puede tener hasta tres —o incluso hasta siete— almas. Tras la muerte, una de ellas permanece en la tumba, otra baja al Reino de las Sombras y la tercera sube al Cielo. Pero esta concepción, atestiguada, por ejemplo, entre los Chukchi y los Yucagires,[2] es sólo una de las muchas ideas referentes a la suerte de las tres almas después del óbito. Para otros pueblos, tras la muerte, un alma, por lo menos, desaparece o es devorada por los demonios, etcétera.[3] En caso de estas últimas concepciones, es esta alma —que, al morir el hombre, es devorada por los malos espíritus o desciende al país de los muertos— la que en el transcurso de la existencia provoca, con su huida, las enfermedades.

Sólo el chamán puede emprender semejante cura. Porque solamente él "ve" los espíritus y sabe cómo exorcizarlos; únicamente él puede advertir la fuga del alma y es capaz de alcanzarla, en éxtasis, y devolverla a su cuerpo. Muchas veces la curación exige determinados sacrificios, y es siempre el chamán el que decide acerca de su necesidad y de su forma; la recuperación de la salud física depende directamente de una restauración del equilibrio de

las fuerzas espirituales; porque acontece con frecuencia que la enfermedad es debida a un descuido o a una omisión respecto de los poderes infernales que son también parte de lo sagrado. Todo cuanto se refiere al alma y a su destino, aquí abajo y en el más allá, constituye la jurisdicción exclusiva del chamán. Por sus propias experiencias pre-iniciáticas e iniciáticas, conoce el drama del alma humana, su inestabilidad, su inseguridad; conoce, además, las fuerzas que la amenazan y las regiones a las que puede ser llevada. Si la curación chamánica exige el éxtasis es justamente porque la enfermedad se concibe como una alteración o una enajenación del alma.

Más adelante se describirán algunas sesiones de curación, sin pretender agotar la abundante documentación reunida y publicada hasta el día. Para aliviar la monotonía del relato (porque, en el fondo, casi todas las descripciones se parecen), nos hemos tomado la libertad de agrupar los materiales sin tener siempre en cuenta la continuidad geográfica o cultural.

Llamamiento y busca del alma: Tátaros, Buriatos y Kirghizes

He aquí cómo el chamán teleute llama al alma del niño enfermo: "¡Vuelve a tu patria!... ¡A la yurte, junto al fuego que brilla!... ¡Vuelve al lado de tu padre, al lado de tu madre!..." (Harva: *Relig. Vorstell.*, p. 268). El llamamiento al alma constituye en ciertos pueblos un período de la curación chamánica. Solamente si el alma del enfermo se niega a volver o es incapaz de reintegrarse a su cuerpo, el chamán procede a su busca y acaba por descender al Reino de los Muertos para traerla. Los Buriatos, por ejemplo, conocen tanto la invocación al alma como su busca por el chamán.

Entre los Buriatos de la región Alarsk, el chamán se sienta en una alfombrita cerca del enfermo, rodeado de muchos objetos, entre los cuales hay una flecha, de cuya punta sale un hilo de seda roja que lleva hasta un álamo situado en el exterior de la yurte, en el patio. Se supone que por este hilo el alma del enfermo volverá a su cuerpo: por esta razón la entrada de la yurte permanece abierta. Cerca del árbol, alguien sujeta un caballo; los Buriatos creen que el caballo es el primero que percibe el retorno del alma y lo manifiesta poniéndose a temblar. Sobre una mesa de la yurte se ponen pasteles, *tarasun*, aguardiente y tabaco. Si el enfermo es viejo, se invita sobre todo a los viejos para que asistan a la sesión; si es adulto, se convida a hombres hechos y

derechos, y a niños cuando se trata de un niño. El chamán comienza por invocar al alma: "Tu padre es A, tu madre es B, tu nombre es C. ¿Dónde estás? ¿Dónde has ido?... La yurte está triste, etc..." Los asistentes derraman muchas lágrimas. El chamán se extiende largamente acerca del dolor de la familia y de la tristeza de la casa. "Tus hijos se preguntan: ¿Dónde estás, padre nuestro? Escúchalos y ten piedad de ellos; ¡vuelve!... Tus caballos se preguntan: ¿Dónde estás, nuestramo? ¡Vuelve junto a nosotros!", etcétera.[4]

Por lo común, todo esto no es más que una primera ceremonia. Si no da resultado, el chamán renueva sus esfuerzos en otro sentido. Según los informes de Potanin, el chamán buriato acude a una sesión preliminar para cerciorarse de si el enfermo ha extraviado su alma o si le ha sido arrebatada y se encuentra cautiva en la prisión de Erlik. El chamán comienza a buscar el alma, y si la encuentra cerca de la aldea, la reintegración es fácil. En caso contrario, la busca en los bosques, en las estepas e incluso en el fondo del mar. Si no la halla en ninguna parte, es señal de que el alma yace prisionera de Erlik y no hay más remedio que recurrir a sacrificios dispendiosos. Erlik pide algunas veces otra alma a cambio de la que él tiene prisionera y entonces es preciso encontrar una disponible. Con el consentimiento del enfermo el chamán decide quién será la víctima. Durante el sueño de ésta el chamán se acerca, transformado en águila y, arrancándole el alma, desciende con ella al Reino de los Muertos y se la presenta a Erlik, que le permite llevarse la del enfermo. La víctima muere poco tiempo después y el enfermo se restablece. Pero se trata únicamente de una tregua, porque él también morirá tres, siete o nueve años después.[5]

Entre los Tátaros de Abakán la sesión dura hasta cinco y seis horas y trae aparejado, entre otros elementos, el viaje extático del chamán por remotas regiones. Pero este viaje es más bien figurativo: después de haber practicado largamente el chamanismo y suplicado al dios por la salud del paciente, el *kam* abandona la yurte. Ya de vuelta, enciende la pipa y cuenta que ha ido hasta la China, que ha pasado montañas y mares, para buscar el remedio necesario para la cura.[6] Aquí estamos en presencia de un tipo híbrido de sesión chamánica, en que la búsqueda del alma perdida del enfermo se transforma en un seudo-viaje extático cuyo fin es la busca de unos remedios. El mismo procedimiento se halla en el extremo nor-oriental de la Siberia, entre los Chukchi, donde el chamán simula un trance de un cuarto de hora, durante el

cual se supone que viaja extáticamente para pedir consejo a los espíritus (Bogoras: *The Chukchee,* p. 441). El recurrir al sueño ritual para entrar en comunicación con los espíritus y curar una enfermedad se encuentra también entre los pueblos ugrios (véase, *infra,* pp. 184 *ss.*). Pero entre los Chukchi se trata más bien de una decadencia reciente de la técnica chamánica. Como veremos en seguida, los "viejos chamanes" emprendían antaño verdaderos viajes extáticos en busca del alma.

El procedimiento del *baqça* kazak-kirghiz es un método híbrido en que la curación chamánica está ya transformada en ceremonia de exorcismo. La sesión empieza por la invocación a Alá y a los santos musulmanes, y prosigue con un llamamiento a los *djins* y amenazas a los malos espíritus. El *baqça* no deja de cantar. En un momento dado, los espíritus toman posesión de él y durante este trance el *baqça* "empieza a caminar, con los pies descalzos, sobre un hierro enrojecido al fuego" y se mete, varias veces, una mecha encendida en la boca. Toca con la lengua el hierro al rojo y "con su cuchillo, tajante como una navaja de afeitar, se da varios golpes en la cara sin que ninguna señal aparezca en ella". Tras estas proezas chamánicas, invoca de nuevo a Alá: "¡Oh Dios, dadnos la dicha! ¡Oh, dignaos contemplar mis lágrimas! ¡Solicito vuestra ayuda!, etc." [7] La invocación al dios supremo no es incompatible con la cura chamánica y la encontramos, efectivamente, en ciertos pueblos de la Siberia del extremo noreste. Pero entre los Kazak-Kirghizes, se procede ante todas las cosas a la expulsión de los malos espíritus que han tomado posesión del enfermo: para conseguirlo, el *baqça* se pone en estado chamánico; esto es, obtiene la insensibilidad al fuego y a las cuchilladas; en otras palabras, se apropia la condición del "espíritu": como tal, tiene el poder de asustar y de expulsar a los demonios de la enfermedad.

La sesión chamánica entre los Ugrios y los Lapones

Cuando es llamado para proceder a una cura, el chamán tremyugan comienza a tocar el tambor y la guitarra hasta que cae en éxtasis. Tras abandonar el cuerpo, su alma entra en los Infiernos y se pone a buscar el alma del enfermo. Obtiene de los muertos el permiso de volverla a llevar a la Tierra con la condición de hacerles el don de una camisa o de otros objetos; pero a veces se ve obligado a adoptar medios más violentos. Cuando despierta de su éxtasis, el chamán tiene encerrada en un puño el alma del enfermo, y la reintegra al cuerpo metiéndosela por el oído derecho.[8]

Entre los chamanes ostiacos de Irtysch la técnica es muy distinta. Llamado a una casa, el chamán procede a efectuar sahumerios y dedica una tela a Sänke, el Ser Celeste Supremo (el sentido originario de sänke era "luminoso, brillante; luz"; Karjalainen, II, p. 260). Después de ayunar todo el día, se da un baño por la tarde, come tres o siete setas y se duerme. Se despierta bruscamente algunas horas más tarde y, temblando de pies a cabeza, comunica lo que los Espíritus le han revelado por medio de su "mensajero": el espíritu al cual es necesario sacrificar, el hombre que ha puesto en peligro el buen éxito de la caza, etc. El chamán vuelve a caer en seguida en un sueño profundo, y a la mañana siguiente se hacen los sacrificios exigidos.[9]

El éxtasis que se obtiene mediante la intoxicación por la ingestión de setas es conocido en toda la Siberia. En otras regiones su equivalente es el que provocan los narcóticos o el tabaco, y volveremos a hablar acerca del problema de los valores místicos de los tóxicos. Entre tanto señalemos algunas anomalías en el rito que acabamos de describir: se ofrece una tela al Ser Supremo, pero se comunica uno con los Espíritus y es a ellos a los que se ofrecen sacrificios; el éxtasis propiamente chamánico se obtiene por intoxicación (comiendo setas), medio que permite también a las mujeres chamanas caer en trances análogos, con la diferencia de que ellas se dirigen directamente a Sänke, el dios celeste. Estas contradicciones descubren cierto hibridismo en la ideología subyacente de las técnicas del éxtasis. Como ya ha observado Karjalainen (III, pp. 315 *ss.*), este tipo de chamanismo ugrio parece reciente y postizo.

Entre los Ostiacos-Vasyugan, la técnica chamánica es mucho más complicada. Si el alma del enfermo ha sido arrebatada por un muerto, el chamán envía en su busca a uno de sus espíritus auxiliares. Éste adopta el aspecto de un difunto y desciende a los Infiernos. Allí, frente al raptor, hace salir súbitamente de su seno un espíritu con apariencia de oso: el muerto se asusta y deja que se escape el alma del enfermo de su boca o de su puño. El espíritu auxiliar la atrapa y se la lleva hasta su jefe en la Tierra. Durante todo este tiempo el chamán toca la guitarra y narra las aventuras de su mensajero. Si el alma del enfermo ha sido raptada por un mal espíritu, es el propio chamán quien se ve obligado a emprender el viaje de liberación, cosa que es mucho más difícil (Karjalainen, III, pp. 308 *ss.*). También entre los Vasyugan se practica el chamanismo de la manera siguiente: el chamán se sienta en el rincón más oscuro de la casa y empieza a tocar la guitarra. Sos-

tiene en la mano derecha una especie de cuchara que sirve también como medio de adivinación. Invoca en seguida a sus espíritus auxiliares, que son siete. Dispone de un poderoso mensajero, la "Mujer-rigurosa-con-el-palo", a quien envía, volando, para que convoque a sus auxiliares. Éstos se presentan, uno tras otro, y el chamán empieza a contar sus viajes por medio de cánticos. "De las regiones celestes de Mäy-junk-kân, me envían las jovencitas de Mäy-junk-kân; percibo su llegada de las seis regiones de la Tierra, percibo cómo la Bestia-peluda-de-la-Gran-Tierra (el Oso) viene de la primera región subterránea y llega al agua de la segunda región." (En este momento empieza a mover la cuchara.) Del mismo modo describe la llegada de los espíritus de la segunda y de la tercera regiones subterráneas, y así en adelante hasta llegar a la sexta y cada nuevo arribo se anuncia por medio de la cuchara. Después se presentan los espíritus de las diferentes regiones celestes. Se les evoca, uno por uno, desde todos los rumbos. "De la región celeste de los Renos-Samoyedos, de la región celeste de los pueblos del Norte, de la ciudad de los príncipes de los espíritus de los Samoyedos con sus esposas, etc." Sigue un diálogo entre todos estos espíritus —que hablan por boca del chamán— y el chamán. Esta operación se prolonga durante toda una tarde.

La segunda tarde se efectúa el viaje extático del chamán, que va acompañado por sus espíritus auxiliares. La audiencia es abundantemente informada de las peripecias de esta difícil y peligrosa expedición: recuerda en todos sus detalles el viaje que emprende el chamán para conducir al Cielo el alma del caballo sacrificado (Karjalainen, pp. 310-17). No se trata de una "posesión" del chamán por sus espíritus auxiliares. Como advierte Karjalainen (p. 318), estos últimos murmuran al oído del chamán exactamente igual que las "aves" inspiran a los bardos épicos. "El soplo de los Espíritus llega al mago", dicen los Ostiacos septentrionales; su soplo "toca" al chamán, afirman los Vogules (Karjalainen, p. 318).

Entre los Ugrios, el éxtasis chamánico es, más que un trance, un "estado de inspiración"; el chamán ve y oye a los espíritus; está "fuera de sí", porque viaja en éxtasis por regiones remotas, pero no inconsciente. Es un visionario y un inspirado. La experiencia fundamental es, sin embargo, una experiencia extática y el principal medio de obtenerla sigue siendo, como en otras muchas regiones, la música mágico-religiosa. La intoxicación por medio de las setas produce también el contacto con los espíritus, aunque de una manera pasiva y brutal. Pero, como hemos advertido ya, esta técnica chamánica parece ser tardía y postiza. La intoxi-

cación reproduce de una manera mecánica y subversiva el "éxtasis", la "salida de uno mismo": trata de imitar un modelo anterior y que pertenece a un plano muy distinto.

Entre los Ostiacos del Yenisei, la curación exige dos viajes extáticos: el primero constituye más bien una rápida exploración, y es en el curso del segundo, que conduce al trance, cuando el chamán entra profundamente en el más allá. La sesión comienza, como de costumbre, por la invocación de los espíritus metidos en el tambor uno tras otro. El chamán canta y baila durante todo este tiempo. Cuando los espíritus han llegado, principia a saltar en el aire: esto quiere decir que ha abandonado la Tierra y se eleva hacia las nubes. En un momento determinado, grita: "¡Estoy muy arriba y distingo el Yenisei a una distancia de cien verstas!" Haciendo camino, encuentra a otros espíritus, y narra a la concurrencia todo cuanto ve. Luego, dirigiéndose al espíritu auxiliar que lo lleva por los aires, exclama: "¡Oh, mosquita mía, llévame aún más alto; quiero ver todavía más lejos!..." Poco tiempo después, el chamán, rodeado de sus espíritus, vuelve a la yurte. Verosímilmente no ha encontrado el alma del enfermo, o la ha visto muy lejos, en la región de los muertos. Para alcanzarla, vuelve a danzar hasta conseguir el trance; siempre conducido por los espíritus, abandona entonces su cuerpo y penetra en el más allá, de donde vuelve finalmente con el alma del enfermo.[10]

En lo que atañe al chamanismo lapón, nos limitaremos a mencionarlo porque ha desaparecido desde el siglo XVIII y, por añadidura, las influencias de la mitología escandinava y del cristianismo que se descubren en las tradiciones religiosas laponas nos obligan a situar su estudio dentro de la historia religiosa de Europa. Según los autores del siglo XVII, confirmados por el folklore, los chamanes lapones practicaban su sesión totalmente desnudos, como muchos otros pueblos árticos, y realizaban verdaderos trances catalépticos durante los cuales se suponía que su alma descendía a los Infiernos para acompañar a los difuntos o a buscar las almas de los enfermos.[11] Este descendimiento al País de las Sombras comenzaba por un viaje extático hacia una montaña,[12] igual que entre los Altaicos; como se sabe, la montaña simboliza el eje cósmico y se halla por lo tanto en el "Centro del Mundo". Los magos lapones de nuestros días recuerdan aún los milagros de sus antepasados, que podían volar por el aire, etc.[13] La sesión abarcaba cantos e invocaciones a los espíritus; el tambor —en el que se han advertido dibujos muy semejantes a los de los tambores altaicos— desempeñaba un importante papel en la realización del

trance.[14] Se ha tratado de explicar la *seidhr* escandinava como un préstamo del chamanismo lapón.[15] Pero, como ya tendremos ocasión de ver, la región de los antiguos Germanos conservaba bastantes elementos que se podrían considerar como chamánicos para que sea necesario hacer intervenir las influencias de la magia lapona.[16]

Sesiones entre los Ostiacos, los Yurak y los Samoyedos

En los cantos rituales de los chamanes ostiacos y yurak-samoyedos, recogidos por Tretjakov durante las sesiones de curación, se narra largamente el viaje extático emprendido en beneficio del paciente. Pero estos cantos han adquirido ya una relativa autonomía en relación con la cura propiamente dicha: el chamán exalta sus propias aventuras en el más alto de los cielos y en el más allá, y parece que la búsqueda del alma del enfermo —el primer motivo de semejante viaje extático— ha pasado a un lugar secundario e incluso se ha olvidado. Porque el objeto del chamán concierne más bien a sus propias experiencias extáticas, y no es difícil el reconocer en tales hazañas la repetición de un modelo ejemplar: especialmente el del viaje iniciático del chamán a los Infiernos y su ascensión al Cielo.

En efecto, cuenta cómo se eleva al Cielo con la ayuda de una cuerda especialmente bajada para él y cómo empuja y aparta las estrellas que obstruyen su camino. El chamán se pasea en una barca por el Cielo y desciende en seguida a la Tierra a lo largo de un río, con tal rapidez que parece que el viento lo atraviesa. Con la ayuda de los demonios alados entra bajo la Tierra: allí hace tanto frío que pide una capa al espíritu de las tinieblas, *Ama,* o al espíritu de su madre. (Al llegar a este punto de su narración, alguno de los asistentes le echa una capa sobre los hombros.) Por último, el chamán vuelve a la Tierra y habla con cada uno de los presentes acerca de su porvenir, a la vez que declara al enfermo que el demonio causante de su mal ha sido alejado.[17]

Como se ve, no se trata de un éxtasis chamánico, con una ascensión y un descendimiento concretos, sino de un relato lleno de recuerdos mitológicos y que tiene como punto de partida una experiencia que precede sensiblemente al momento de la cura. Los chamanes tazowsky, ostiacos y yurak hablan de su maravilloso vuelo a través de las rosas recién florecidas: suben tan alto en el Cielo que ven la tundra a una distancia de siete verstas; lejísimos distinguen el lugar en que sus maestros hicieron antaño sus tam-

bores. (En efecto, ven el "Centro del Mundo".) Llegan por último al Cielo y, tras un sinnúmero de aventuras, penetran en una cabaña de hierro donde se duermen rodeados de nubes púrpuras. Para descender a la Tierra se valen de un río. Y el canto termina con un himno de adoración a todas las divinidades, comenzando por el Dios del Cielo (Mikhailowski, p. 67).

Muchas veces el viaje extático se realiza por medio de una visión: el chamán distingue a sus espíritus auxiliares, con la apariencia de un reno, penetrar en los otros mundos, y canta sus aventuras.[18] Los espíritus auxiliares desempeñan entre los chamanes samoyedos una función más "religiosa" que en los demás pueblos siberianos. Antes de emprender una curación, el chamán se relaciona con sus espíritus para informarse acerca de la causa de la enfermedad: si ha sido enviada por Num, el dios supremo, el chamán se niega a tratarla. Y son entonces sus espíritus los que suben al Cielo a pedir a Num que los ayude.[19] Esto no quiere decir que todos los chamanes samoyedos son "buenos"; aunque desconozcan la distinción entre chamanes "blancos" y "negros", se sabe que algunos practican también la magia negra y el mal (Mikhailowski, p. 144).

Las descripciones de las sesiones samoyedas de que disponemos dejan la impresión de que el viaje extático es, ya "cantado", ya ejecutado en nombre del chamán por sus espíritus auxiliares. En ocasiones, basta al chamán el diálogo con sus espíritus para conocer la "voluntad de los dioses". Testimonio de esto es la sesión a la que asistió Castrén entre los Samoyedos de Tomsk y que ha descrito del siguiente modo: la asistencia se agrupa en torno del chamán, evitando acercarse a la puerta que éste contempla fijamente. Tiene en su mano izquierda un palo en cuya extremidad se distinguen unas figurillas y unos signos misteriosos. En la mano derecha sostiene dos flechas con la punta vuelta hacia arriba; cada una de estas flechas tiene una campanilla en la punta. La sesión empieza con un canto que el chamán entona solo acompañándose con las dos flechas con campanillas que hace chocar rítmicamente con el palo. Es la evocación de los espíritus. Cuando éstos llegan, el chamán se levanta y empieza a bailar, con unos movimientos tan difíciles como ingeniosos, pero continúa su canto y sigue golpeando el palo. Al cantar reproduce el diálogo con los espíritus, y de la intensidad del canto depende el interés dramático de la conversación. Cuando el canto llega a su paroxismo, la asistencia comienza a cantar a coro. Luego de haber recibido de sus espíritus la contestación a todas sus preguntas, el chamán se

detiene y comunica a los presentes la voluntad de los dioses (Castrén, *op. cit.*, pp. 172 *ss.*).

Hay, desde luego, grandes chamanes que emprenden, en trance, el viaje extático en busca del alma del enfermo: sirva de testimonio el chamán yurak-samoyedo Ganjkka, observado por Lehtisalo (*Entwurf*, pp. 153 *ss.*). Pero, al margen de tales maestros, se halla una proporción considerable de "visionarios" que reciben en sueños las instrucciones de los dioses y de los espíritus (*ibid.*, p. 145), o que acuden a la intoxicación por medio de las setas para aprender, por ejemplo, una nueva manera de curar (*ibid.*, pp. 164 *ss.*). En todo caso, se tiene la impresión clarísima de que los verdaderos trances chamánicos son muy raros, y de que la mayoría de las sesiones exigen solamente un viaje extático emprendido por los espíritus o el relato fabuloso de unas aventuras cuyo prototipo mitológico conocemos ya.[20]

Los chamanes samoyedos practican también la adivinación por medio de una vara, marcada con ciertos signos, que se arroja al aire: se lee el porvenir según la posición de la vara al caer en tierra. También exhiben proezas específicamente chamánicas: se dejan atar, invocan a los espíritus (cuyas distintas voces de animal se oyen en seguida en la yurte) y, al fin de la sesión, se les encuentra libres de sus cuerdas. Se cortan con cuchillos y se golpean brutalmente la cabeza, etc. (cf., por ejemplo, Mikhailowski, p. 66). Se hallarán continuamente, a propósito de los chamanes de otros pueblos siberianos e incluso de pueblos no asiáticos, los mismos hechos relacionados, en cierto modo, con el faquirismo. Todo esto no es para el chamán un simple juego jactancioso o una busca de prestigio. Los "milagros" tienen una afinidad orgánica con la sesión chamánica: se trata, en efecto, de conseguir un nuevo estado que se define por la abolición de la condición profana. El chamán justifica la autenticidad de su experiencia por los "milagros", que ésta hace posibles.

Chamanismo entre los Yakutes y los Dolganes

Entre los Yakutes y los Dolganes la sesión chamánica consta generalmente de cuatro períodos: 1º) la evocación de los espíritus auxiliares; 2º) el descubrimiento de la causa del mal, casi siempre un espíritu malo que ha robado el alma del enfermo o que se ha metido en su cuerpo; 3º) la expulsión del mal espíritu por medio de amenazas, ruidos, etc., y 4º) la ascensión del chamán al Cielo.[21] "El problema de más difícil solución es descubrir

las causas de la enfermedad, conocer el espíritu que atormenta al paciente, determinar su origen, su situación jerárquica, su poder. La ceremonia comprende, pues, siempre dos partes: primeramente se llama a los espíritus protectores, se invoca su ayuda para conocer las causas del mal, y después viene la lucha contra el espíritu enemigo o contra el *üör*." Después sigue, obligatoriamente, el viaje al Cielo.[22] La lucha con los malos espíritus es peligrosa, y, a la larga, extenúa al chamán. "Todos nosotros estamos destinados a caer en poder de los espíritus —decía el chamán Tüspüt a Shieroszewski—; los espíritus nos detestan, porque defendemos a los hombres. . ." (*op. cit.*, p. 325). En efecto, con frecuencia el chamán se ve obligado, para extraer los malos espíritus del cuerpo del enfermo, a incorporárselos él mismo: se debate y sufre, al incorporárselos, más que el mismo paciente (Harva, *op. cit.*, pp. 545-6).

Veamos la descripción clásica dada por Shieroszewski de una sesión entre los Yakutes. Se efectúa por la tarde, en la yurte, y los vecinos son convidados a tomar parte en ella. "Algunas veces el dueño de la casa hace dos nudos corredizos con unas sólidas correas: el chamán se los pone en los hombros y otras personas sujetan los extremos para retenerlo en el caso de que los espíritus trataran de llevárselo." [23] El chamán contempla fijamente el fuego del hogar: bosteza, emite hipos espasmódicos y es sacudido a intervalos por temblores nerviosos. Se pone su indumento chamánico y empieza a fumar. Toca muy suavemente el tambor. Algún tiempo después su rostro palidece, la cabeza le cae sobre el pecho, y sus ojos casi se cierran. Se coloca en medio de la yurte una piel de yegua blanca. El chamán bebe agua fresca y hace genuflexiones a los cuatro puntos cardinales, escupiendo el agua a derecha e izquierda. El silencio reina en la yurte. El ayudante del chamán arroja algunos pelos de caballo al fuego, y lo cubre después completamente de ceniza. Entonces la oscuridad se hace completa. El chamán se sienta en la piel de la yegua y sueña vuelto hacia el Sur. Todos retienen el aliento.

"De pronto resuena, no se sabe dónde, un grito agudo, alternativo, penetrante como el rechinar del acero, y todo vuelve a quedar en silencio. Luego se oye de nuevo un grito: unas veces arriba, otras abajo, unas lelante, otras detrás del chamán, se oyen ruidos misteriosos: bostezos nerviosos, terribles, hipos histéricos; se creería oír el lamento quejumbroso del avefría, mezclado con el graznido de un halcón que interrumpe el silbo de la chocha: es el chamán que grita de ese modo variando las entonaciones de su voz."

De pronto se detiene; vino nuevamente el silencio, salvo un débil zumbido, que se diría de un mosquito. El chamán comienza a tocar el tambor. Murmura un canto. El canto y los sones del tambor van *in crescendo.* De repente el chamán muge. "Se oye el graznido de las águilas con el que se mezclan los lamentos de las avefrías, los silbos penetrantes de las chochas y el estribillo de los cucos." La música llega al paroxismo, luego se interrumpe bruscamente para dejar oír únicamente el zumbido de los mosquitos. Estos silencios seguidos de los gritos de las aves se repiten varias veces. Por último, el chamán cambia el ritmo de su tambor y entona su himno:

¡El poderoso toro de la tierra, el caballo de la estepa,
el poderoso toro ha mugido!
¡El caballo de la estepa se ha estremecido!
¡Yo estoy por encima de todos vosotros, yo soy hombre!
¡Yo soy el hombre dotado de todo!
¡Yo soy el hombre creado por el Señor del Infinito!
¡Llega, pues, oh caballo de la estepa, y enseña!
¡Sal, pues, toro maravilloso del Universo, y responde!
¡Oh poderoso Señor, manda!... etc., etc.
¡Oh Señora, Madre mía, muéstrame mis errores y las rutas que he de seguir! ¡Vuela ante mí, siguiendo un largo camino;
prepárame mi camino!

¡Oh Espíritus del Sol que vivís en el Medio-Día sobre las nueve colinas llenas de árboles, oh Madres de luz, vosotras que conocéis la envidia, yo os imploro: que vuestras tres sombras se mantengan en alto, bien en alto! Y tú, al Occidente, sobre tu montaña, ¡oh Señor, Abuelo mío, de la fuerza temible, del cuello poderoso, permanece conmigo!, etcétera.

La música vuelve con más intensidad y alcanza su paroxismo. El chamán invoca en seguida la ayuda del *ämägät* y de sus espíritus familiares. Éstos no obedecen inmediatamente: el chamán les suplica, ellos tergiversan sus palabras. En ocasiones llegan tan bruscamente que el chamán cae de espaldas. Entonces los asistentes hacen retumbar un ruido de chatarra encima de él, murmurando: "¡El sólido hierro resuena / las nubes caprichosas giran y muchas de ellas se elevan!"

Cuando llega el *ämägät,* el chamán empieza a saltar y a hacer ademanes rápidos y violentos. Se instala, por último, en medio

de la yurte, se vuelve a encender el fuego y el chamán vuelve a tocar el tambor y a bailar. Brinca en el aire, a una altura que llega a veces a los cuatro pies.[24] Poseído por el delirio, grita. "Después una nueva pausa; tras ésta entona con voz grave y baja un himno solemne." Sigue una danza ligera durante la cual canta de un modo más bien irónico, o, por el contrario, maldice: todo depende de los seres cuyas voces imita. A la postre, se acerca al enfermo y ordena a la causa de la enfermedad que se retire; "o bien recoge el mal, lo lleva hasta la mitad de la sala y, sin interrumpir sus imprecaciones, lo expulsa, lo escupe por la boca, lo acosa a puntapiés, y lo echa fuera de la mano soplando".[25]

Entonces es cuando comienza el viaje extático del chamán que debe acompañar al cielo el alma del animal sacrificado. Fuera de la yurte se colocan tres árboles sin ramas; el del centro es un álamo en cuyo extremo se ha puesto un alción muerto. Al este del álamo se hinca una estaca en cuyo extremo superior hay un cráneo de caballo. Con una cerda de caballo se enlazan entre sí estos tres árboles. Entre ellos y la yurte se coloca una mesita y sobre ésta un cántaro que contiene aguardiente. El chamán empieza a hacer movimientos que imitan el vuelo de un ave. Poco a poco sube al Cielo. El camino tiene nueve estaciones y en cada una de ellas el chamán presenta ofrendas al espíritu local. A la vuelta de su viaje extático, el chamán pide que lo "purifiquen" con fuego (carbones encendidos) en una parte de su cuerpo (pie, cadera, etc.).[26]

Desde luego la sesión chamánica yakuta presenta gran número de variantes. He aquí cómo Shieroszewski describe el viaje celeste: "Entonces se colocan cuidadosamente, en línea, unos pequeños pinos escogidos de antemano en los cuales se colocan guirnaldas de crines de caballo blanco (los chamanes jamás emplean otras); después se erigen tres postes, que llevan en el extremo representaciones de aves: en el primero se halla el *öksökjou* de dos cabezas; en el segundo, el *grana nour* (*kougos*) o bien un cuervo; en el tercero un cuco (*kögö*). En el último poste se ata la bestia que se ofrece en sacrificio. Una cuerda colocada en lo alto representa la ruta hacia el Cielo "por la cual volarán las aves y andará la bestia" (Shieroszewski, p. 332).

En cada estación (*oloh*) el chamán se sienta y reposa; cuando se levanta es señal de que reanuda su viaje. Representa este viaje valiéndose de movimientos de danza y de ademanes que imitan el vuelo del ave: "La danza representa siempre un viaje por los aires en compañía de los espíritus; cuando se conduce a la bestia

expiatoria es también necesario bailar. Según la leyenda, antaño había chamanes que volaban realmente hacia el Cielo, y los asistentes veían un animal que bogaba por las nubes, seguido del tamboril chamánico; el propio chamán, totalmente cubierto de hierro, cerraba el cortejo." "El tamboril es nuestro caballo" —dicen los chamanes— (Shieroszewski, p. 331).

La piel, los cuernos y los cascos del animal sacrificado, se exponen en un árbol seco. Shieroszewski ha encontrado con frecuencia los vestigios de esos sacrificios en lugares desérticos. Muy cerca, a veces en el mismo árbol, "puede descubrirse un *kotchaï*, larga flecha de madera, clavada en el tronco seco. Esta flecha desempeña el mismo papel que la cuerda con los puñados de cabellos en la ceremonia precedente. Indica la parte del Cielo a la que se dirige la víctima" (Shieroszewski, pp. 332-3). También, según el mismo autor, antaño el chamán arrancaba con su propia mano el corazón del animal sacrificado y lo subía hacia el Cielo. Se embadurnaba después de sangre la cara, su indumento, la imagen de su *ämägät* y las figurillas de madera de los Espíritus (*ibid.*, p. 333).[27]

En otras partes, se ponen nueve árboles cerca de los cuales se fija una estaca con un pájaro en su extremo. Los árboles y el poste se enlazan entre sí por una cuerda que sube: signo de la ascensión al Cielo (Harva, *op. cit.*, p. 548). Entre los Dolganes también se encuentran los nueve árboles, cada uno de los cuales tiene un ave de madera en el extremo, y cuya significación es siempre la misma: el camino del chamán y del alma del animal sacrificado hacia el Cielo. De hecho, también entre los Dolganes, los chamanes escalan los nueve cielos cuando practican una cura. Según dicen, ante cada nuevo cielo se encuentran espíritus custodios que tienen la misión de vigilar el viaje del chamán y de impedir al mismo tiempo que suban los malos espíritus.[28]

Sólo un punto queda oscuro en esta larga y movida sesión chamánica: si el alma del enfermo ha sido arrebatada por los malos espíritus, ¿por qué es indispensable que el chamán yakuta emprenda el viaje al Cielo? Wasiljev propone la siguiente explicación: el chamán lleva al Cielo el alma del enfermo para purificarla de la mancha que dejaron en ella los malos espíritus (cf. Harva, *op. cit.*, p. 550). Por su parte, Trotchshanskij afirma que entre los chamanes que conoció, ninguno emprendía el viaje a los Infiernos: todos, al practicar sus curaciones, utilizaban solamente la ascensión al Cielo (Harva, p. 551). Esto prueba la variedad de las técnicas chamánicas y la inseguridad de nuestras informaciones.

Es harto probable que los descensos a los Infiernos, más peligrosos y más secretos, resultasen más difícilmente accesibles para los observadores europeos. Pero nadie duda de que los viajes a los Infiernos eran también conocidos por los chamanes yakutas, al menos por algunos de ellos; porque su indumento lleva un símbolo del "Agujero de la Tierra", llamado justamente "Agujero de los Espíritus" (*abasy-oibono*), y por el cual los chamanes podían descender a las regiones inferiores. Además, el chamán yakuta va acompañado en sus viajes extáticos por un ave acuática (gaviota, colimbo) que simboliza exactamente la inmersión en el mar, esto es, un descenso a los Infiernos (Harva, *ibid.*, p. 551). Por último, el léxico técnico de los chamanes yakutas emplea dos términos distintos para designar las direcciones del viaje místico: *allara kyrar* (hacia los "espíritus de abajo") y *üsä kirar* (hacia los "espíritus de arriba"; Harva, p. 552). Por otra parte, Wasiljev había advertido también que, entre los Yakutes y los Dolganes, el chamán que busca el alma del enfermo arrebatada por los demonios, hace el ademán de sumergirse, y los Tunguses, los Chukchi y los Lapones hablan del trance chamánico como de una "inmersión" (Harva, p. 552). Volveremos a hallar el mismo comportamiento y la misma técnica extática en los chamanes esquimales, porque muchos pueblos y, *a fortiori*, los pueblos marítimos, sitúan el más allá en las profundidades del mar.[29]

Para comprender la necesidad del viaje celeste de los chamanes yakutas, con motivo de una curación, hay que tener en cuenta dos cosas: *1º)* el estado complejo e incluso confuso de sus concepciones religiosas y mitológicas, y *2º)* el prestigio de que gozan las ascensiones celestes chamánicas en la Siberia y en el Asia central. Como hemos visto, este prestigio explica por qué el chamán altaico acaba por copiar, en su descenso extático a los Infiernos (siempre para libertar el alma del enfermo del dominio de Erlik Khan), ciertos rasgos característicos de la técnica de ascensión.

Por lo que atañe a los Yakutes, podrían imaginarse las cosas, poco más o menos, del siguiente modo: partiendo del hecho de que se sacrificaban animales a los Seres Celestes y que se indicaba, por medio de símbolos sensibles (flechas, aves de madera, cuerdas ascendentes, etc.), la dirección que tomaba el alma de la víctima, se ha acabado por utilizar al chamán como guía de esta última en su viaje celeste; y como acompañaba al alma del animal sacrificado con motivo de la cura, ha podido creerse que esta ascensión tenía como objeto principal la "purificación" del alma del enfermo. En todo caso, y en su forma presente, el ritual

de cura chamánico es híbrido; se advierte que está constituido bajo la influencia de dos técnicas distintas: *1º)* la búsqueda del alma extraviada del enfermo o la expulsión de los malos espíritus; y, *2º)* la ascensión al Cielo.

Pero es preciso también tener en cuenta otro hecho: fuera de los raros casos de "especialización infernal" (descensos exclusivos a los Infiernos), los chamanes siberianos son capaces de emprender tanto ascensiones celestes como descendimientos a las regiones inferiores. Ya hemos visto que esta doble técnica nace, en cierto modo, de su misma iniciación: en efecto, los sueños iniciáticos de los futuros chamanes llevan aparejados a la vez descensos (sufrimientos y muerte rituales) y ascensiones (resurrección). En este contexto se comprende fácilmente la necesidad en que se encuentra el chamán yakuta, después de haber luchado contra los malos espíritus o luego de haber descendido a los Infiernos para recuperar el alma del enfermo, de restablecer su propio equilibrio espiritual repitiendo la ascensión celeste.

Señalemos aquí de nuevo que el prestigio y el poder del chamán proceden exclusivamente de su capacidad extática. Ha sustituido al sacerdote en los sacrificios que se ofrecen al Ser Celeste, pero como en el caso del chamán altaico, esta sustitución se traduce por un cambio de la propia estructura del rito: la ofrenda se ha transformado en una psicoforia, esto es, en una ceremonia dramática a base de experiencia extática. El chamán debe siempre a sus capacidades místicas el poder descubrir y combatir a los malos espíritus que se han apoderado del alma del enfermo: no se limita a exorcizarlos, se los incorpora a su propio cuerpo, los "posee", los tortura y los expulsa; y todo ello porque él tiene también la naturaleza de los espíritus, esto es, puede abandonar su cuerpo, marchar a distancias considerables, descender a los Infiernos, subir a los Cielos, etc. Esta movilidad y esta libertad "espirituales", que alimentan las experiencias extáticas del chamán, lo hacen a la vez vulnerable, y muchas veces, a fuerza de luchar con los malos espíritus, acaba por caer bajo su dominio, esto es, acaba por estar realmente "poseído".

Sesiones chamánicas entre los Tunguses y los Orotchi

El chamanismo tiene un lugar importante en la vida religiosa de los Tunguses.[30] Recuérdese que el propio vocablo "chamán" es tungús (*shaman*), sea cual fuere el origen de esta palabra. Parece harto probable, como ha advertido Shirokogorov, y como

nosotros volveremos a decirlo, que el chamanismo tungús, al menos en su forma actual, ha sido fuertemente influido por ideas y técnicas sino-lamaístas. Por otro lado, y como lo hemos subrayado varias veces, se advierten también influencias de origen meridional en el conjunto del chamanismo central-asiático y siberiano. En otro lugar veremos cómo debemos representarnos la expansión de los complejos culturales meridionales hacia el norte y el noreste de Asia. De cualquier manera, el chamanismo tungús presenta hoy día una fisonomía compleja: pueden descubrirse en él gran número de tradiciones distintas, cuya confluencia ha producido en ocasiones formas claramente híbridas. Aquí también se comprueba una cierta "decadencia" del chamanismo, atestiguada en toda el Asia septentrional. Los Tunguses comparan la fuerza y el valor de los "antiguos chamanes" con la pusilanimidad de los chamanes actuales quienes, en ciertas regiones, ya no se atreven a emprender el peligroso descenso a los Infiernos.

Al chamán tungús se lo llama a ejercer su oficio en muchas ocasiones. Indispensable para proceder a la curación de los pacientes —ya busque el alma del enfermo, ya exorcice a los demonios— es, por otra parte, psicopompo; lleva los sacrificios al Cielo o a los Infiernos, y, en particular, le incumbe garantizar el sostenimiento del equilibrio espiritual de toda la sociedad. Si las enfermedades, la mala suerte o la esterilidad constituyen una amenaza para el clan, el chamán es el llamado a diagnosticar la causa y a salvar la situación. Los Tunguses se inclinan a conceder, aún más que sus vecinos, una gran importancia a los espíritus; no sólo a los espíritus del mundo inferior, sino también a los espíritus de este mundo, autores virtuales de toda clase de desórdenes. Por esto, fuera de los motivos clásicos de la sesión chamánica —enfermedad, muerte, sacrificios a los dioses—, los chamanes tungusos emprenden sesiones, y especialmente "pequeñas sesiones" preliminares, por muchas otras razones, pero siempre relacionadas con la necesidad de conocer y de dominar a los "espíritus".

Los chamanes toman también parte en cierto número de sacrificios. El sacrificio anual que se ofrece a los espíritus de un chamán constituye, además, un gran acontecimiento religioso para toda la tribu (Shirokogorov: *Psychomental complex,* pp. 322 *s.*). Y los chamanes son, desde luego, indispensables en los ritos de caza y de pesca (*ibid.*).

Las sesiones que exigen un descenso a los Infiernos pueden emprenderse por los siguientes motivos: *1)* sacrificios que hay que llevar a los antepasados y a los muertos de las regiones inferiores;

2) búsqueda y restitución del alma del enfermo; 3) acompañamiento de los difuntos que no quieren abandonar este mundo y su devolución al país de las sombras (Shirokogorov: *Psychomental complex,* p. 307). Pese a la abundancia de ocasiones, la ceremonia es bastante rara, porque se la considera peligrosa y pocos chamanes osan afrontarla (*ibid.,* p. 306). Su nombre técnico es *örgiski,* que literalmente significa "hacia *örgi*" (región inferior, "occidental"). Nunca se emprende el *örgiski* sino después de una sesión preliminar de "pequeño chamanismo". Por ejemplo, se comprueba una serie de desórdenes, de enfermedades o de desgracias en el seno de la tribu; el chamán, a quien se pide que halle la causa, encarna un espíritu y conoce el motivo por el cual los espíritus de las regiones inferiores o los muertos y las almas de los antepasados provocan ese desequilibrio; conoce igualmente el sacrificio que podría apaciguarlos. Entonces se decide a efectuar el sacrificio y que el chamán descienda a los Infiernos.

Un día antes del *örgiski,* se reúnen los objetos de que el chamán se servirá en su viaje extático; entre ellos hay una pequeña balsa en la que el chamán atravesará el mar (el lago Baikal), una especie de lanza para romper los escollos, diminutos objetos que representan dos osos y dos jabalíes, los cuales sostendrán la balsa en caso de naufragio y que abrirán un camino a través de la espesa selva del más allá, cuatro pececitos que nadarán delante de la balsa, un "ídolo" que representa el espíritu auxiliar del chamán y que le ayudará a llevar el sacrificio, diferentes instrumentos de purificación, etc. La noche de la sesión, el chamán se pone su indumento, toca el tambor, canta e invoca el "fuego", la "Tierra Madre" y los "antepasados", a los cuales se ofrece el sacrificio. Después de los sahumerios se procede a la adivinación: con los ojos cerrados, el chamán tira al aire el palo de su tambor; si cae a tierra invertido es una buena señal.

La segunda parte de la ceremonia empieza con el sacrificio del animal, que es, por lo común, un reno. Se embadurnan con su sangre los objetos expuestos; la carne se guisará después. Se introducen en la *wigwan* unas estacas cuyo extremo sale por el agujero del humo. Un hilo largo enlaza las estacas con los objetos expuestos, fuera, en la plataforma; es el "camino" para los espíritus.[31] Tomadas estas distintas disposiciones, los asistentes se reúnen en la *wigwan.* El chamán empieza a tocar el tambor, a cantar y a danzar. Brinca en el aire cada vez más alto.[32] Sus ayudantes repiten, a coro con los espectadores, el estribillo del canto. Se detiene un instante, bebe un vaso de vodka, fuma algunas pipas y vuelve

a bailar. Se exalta poco a poco, hasta que cae al suelo, exánime, en éxtasis. Si no recobra el sentido, se le rocía tres veces con sangre: se levanta y comienza a hablar con voz aguda, respondiendo a las preguntas cantadas que le dirigen dos o tres personas. El cuerpo del chamán está habitado ahora por un espíritu, y es este último el que responde en su lugar. Porque el chamán se halla en las regiones inferiores. Cuando vuelve, todo el mundo saluda con gritos de júbilo su retorno del mundo de los muertos.

Esta segunda parte de la ceremonia dura alrededor de dos horas. Tras una interrupción de dos o tres horas, esto es, al amanecer, principia la última fase, que no se diferencia de la primera, y durante la cual el chamán da gracias a los espíritus (Shirokogorov, pp. 304 *ss.*).

Entre los Tunguses de la Manchuria puede sacrificarse sin la asistencia de los chamanes. Pero únicamente el chamán puede descender a las regiones inferiores y traer de allí el alma del enfermo. Esta ceremonia consta de tres momentos. Cuando se descubre, mediante una sesión preliminar de "pequeño chamanismo", que el alma del enfermo está realmente cautiva en los Infiernos, se sacrifica a los espíritus (*séven*) para que ayuden al chamán en su descenso a las regiones inferiores. El chamán bebe la sangre y come la carne del animal sacrificado, y habiéndose así incorporado el espíritu, alcanza el éxtasis. Acabada esta primera fase, empieza la segunda: el viaje místico del chamán. Sube a una montaña del lado noroeste y baja por ella hacia el otro mundo. Los peligros se multiplican conforme se acerca al Infierno. Se encuentra con espíritus y con otros chamanes, y se defiende con su tambor de las flechas que le lanzan. Como el chamán canta todas las peripecias del viaje, los concurrentes pueden seguirlo paso a paso. Desciende por un angosto orificio y pasa tres ríos antes de tropezarse con los espíritus de las regiones inferiores. Por último, llega al mundo de las tinieblas, y los asistentes empiezan a echar chispas con pedernales; éstos son los "relámpagos", gracias a los cuales el chamán puede ver su camino. Encuentra al alma y, después de luchas o de negociaciones prolongadas con los espíritus, la trae, a costa de mil dificultades, sobre la Tierra y hace que vuelva al cuerpo del enfermo. La última parte de la ceremonia, que se efectúa al día siguiente o algunos días después, constituye una acción de gracias a los espíritus del chamán (Shirokogorov, p. 307).

Entre los Renos-Tunguses de Manchuria, se guarda el recuerdo de un "tiempo pasado" en que se "practicaba el chamanismo

hacia la Tierra", pero en la actualidad ningún chamán se atreve a hacerlo (*ibid.*). Entre los Tunguses nómadas de Mankova la ceremonia es diferente: se sacrifica, por la noche, un macho cabrío negro, cuya carne no se come; al llegar a las regiones inferiores, el chamán rueda por el suelo y permanece una media hora inmóvil. Durante este tiempo los asistentes saltan tres veces por encima del fuego (*ibid.*, p. 308). También entre los Manchúes la ceremonia del "descenso al mundo de los muertos" es bastante rara. Durante su larga residencia en aquellos lugares, Shirokogorov sólo pudo asistir a tres sesiones. El chamán invoca a todos los espíritus —chinos, manchúes y tungusos—, les explica el motivo de la sesión (en el caso analizado por Shirokogorov, la enfermedad de un niño de ocho años) y pide su ayuda. En seguida se pone a tocar el tambor y, una vez que cuenta con su espíritu particular, el chamán cae sobre la alfombra. Sus asistentes le hacen preguntas, y se comprende por sus contestaciones que se encuentra ya en las regiones inferiores. Como el espíritu que lo "posee" es un lobo, el chamán procede en consecuencia. Su lenguaje es difícil de comprender. Sin embargo, se sabe que la causa de la enfermedad no es imputable al alma de un muerto, como se había pensado antes de la sesión, sino a cierto espíritu que pide, a cambio de la curación, que se le erija un templete (*m'ao*) y que se le ofrezcan sacrificios con regularidad (*ibid.*, p. 309). Un descenso parecido al "mundo de los muertos" se narra en el poema manchú *Nishan saman*, que Shirokogorov considera como el único documento escrito acerca del chamanismo manchú. La historia es la siguiente: en tiempo de la dinastía de los Min, un joven, hijo de padres ricos, va de caza por los montes y encuentra la muerte en un accidente. Una mujer-chamana, Nishan, decide traer su alma y desciende al "mundo de los muertos". Se encuentra con gran número de espíritus, entre otros con el de su difunto marido, y, tras muchas peripecias, consigue volver a la Tierra con el alma del joven, que resucita. El poema —que todos los chamanes manchúes conocen— no da, por desdicha, más que unos pocos detalles en lo que atañe al ritual de la sesión (Shirokogorov, p. 308). El poema ha acabado por convertirse en un texto "literario", que se distingue de los poemas tátaros análogos por el hecho de haber sido recogido y difundido en forma escrita hace ya mucho tiempo. Sin embargo, su importancia es considerable, porque demuestra hasta qué punto el tema "descendimiento de Orfeo" se acerca a los descendimientos chamánicos a los Infiernos.[33]

También con el mismo propósito de curación, se hallan viajes

extáticos en sentido contrario, esto es, que comprenden una ascensión al Cielo. En este caso el chamán instala 27 (9 × 3) árboles jóvenes y una escala simbólica en la que empezará su ascensión. Entre los objetos rituales presentes, se advierten muchas figurillas de aves, testimonio muy conocido del simbolismo de ascensión. Se puede emprender el viaje celeste por muchas razones, pero la sesión descrita por Shirokogorov tenía por objeto la curación de un niño. La primera parte recuerda la preparación de una sesión de descenso a las regiones inferiores. Mediante el "pequeño chamanismo" se conoce el momento exacto en que *dayatchan,* a quien se ha pedido que restituya el alma del niño enfermo, está dispuesto a recibir el sacrificio. El animal —en este caso un cordero— es degollado ritualmente: se le arranca el corazón y se recoge la sangre en unos vasos especiales, teniendo cuidado de que no caiga una sola gota en tierra. Inmediatamente después se expone la piel. La segunda parte de la sesión está totalmente consagrada a la realización del éxtasis. El chamán canta, toca el tambor, baila y brinca en el aire, acercándose de cuando en cuando al niño enfermo. Entrega después el tambor a su asistente, bebe vodka, fuma y vuelve a bailar hasta que cae en tierra extenuado. Ésta es la señal de que ha abandonado el cuerpo y de que vuela hacia el Cielo. Todos se reúnen en torno de él y de su asistente, como en los descensos a las regiones inferiores, y hacen saltar chispas con un pedernal. Este género de sesiones puede desarrollarse tanto de día como de noche. El chamán emplea un indumento bastante sumario, y Shirokogorov piensa que este tipo de sesión, que lleva aparejado una ascensión al Cielo, ha sido copiada de los Buriatos por los Tunguses (pp. 310-11).

Lo que parece evidente es el carácter híbrido de esta sesión: aunque el simbolismo celeste esté claramente indicado por los árboles, la escala y las figurillas de aves, el viaje extático del chamán descubre una dirección contraria (las "tinieblas" que deben ser alumbradas por las chispas). Por otra parte, el chamán no lleva el animal sacrificado a Buga, el Ser Supremo, sino a los espíritus de las regiones superiores. Este tipo de sesión se halla entre los Renos-Tunguses de Transbaikalia y Manchuria, pero es desconocido de los grupos tungusos de la Manchuria septentrional (*ibid.,* p. 325), lo que confirma la hipótesis de la influencia buriata.

Además de estos dos grandes tipos de sesiones chamánicas, los Tunguses conocen muchas otras formas que no tienen relaciones precisas con el mundo de abajo o de arriba, pero que conciernen a los espíritus de este mundo. Su fin es dominar a esos espíritus,

alejar a los malos, y ofrecer sacrificios a los que podrían convertirse en enemigos, etc. Evidentemente, el motivo de gran número de sesiones son las enfermedades, ya que se supone que las provocan ciertos espíritus. Para identificar al autor de la perturbación, el chamán obtiene su espíritu familiar y finge dormir (mediana imitación del trance chamánico), o trata de evocar y de incorporar el espíritu autor del daño en el mismo cuerpo del enfermo (Shirokogorov, p. 313). Porque la multiplicidad de las almas (allí existen tres: *ibid.*, pp. 134 *ss.* I. Paulson, *Die primitiven Seelenvorstellungen*, pp. 107 *ss.*) y su inestabilidad hacen a veces difícil la tarea del chamán. Se trata de identificar cuál de las almas ha abandonado el cuerpo, para buscarla; en este caso el chamán llama al alma valiéndose de frases hechas o por medio de cánticos, y se esfuerza en volverla a su cuerpo esbozando movimientos rítmicos. Pero acontece a veces que hay espíritus instalados en el enfermo; entonces el chamán los expulsa con ayuda de sus espíritus familiares (*ibid.*, p. 318).[34]

El éxtasis desempeña un importante papel en el chamanismo tungús propiamente dicho; la danza y el canto[35] son los medios más usados para conseguirlo. Y la fenomenología de la sesión tungusa recuerda exactamente las sesiones de los demás pueblos siberianos: se oyen las voces de los espíritus; el chamán se hace muy "ligero" y puede brincar en el aire con su indumento, que pesa a veces 30 kilogramos, y el enfermo apenas siente cuando el chamán anda sobre su cuerpo (*ibid.*, p. 364) —lo que se explica por el poder mágico de levitación y de "vuelo" (*ibid.*, p. 332)—; experimenta un gran calor durante el trance y por eso puede jugar con la brasa y el hierro enrojecido al fuego, y se hace totalmente insensible (se hiere profundamente, por ejemplo, sin que corra la sangre), etc. (*ibid.*, p. 365). Todo esto, lo veremos mejor más adelante; es parte de una antigua herencia mágica, que sobrevive aún en los rincones más distantes del mundo, y que, por consiguiente, ha precedido a las influencias meridionales que han contribuido tanto a dar al chamanismo tungús su aspecto actual. Nos basta, por el momento, con haber indicado brevemente las dos tradiciones mágicas que se descubren en el chamanismo tungús: el fondo que se podría llamar arcaico y la aportación meridional sino-budista. Su importancia se revelará cuando tratemos de trazar las grandes líneas de la historia del chamanismo en el Asia central y septentrional.

Se encuentra una forma análoga de chamanismo en las tribus Orotchi y Udehe. Lopatin proporciona una descripción muy ex-

tensa de la sesión de cura entre los Orotchi de Ulka (junto al río Tumnin).[86] El chamán empieza por una plegaria a su espíritu custodio; porque el chamán es débil, pero su espíritu es todopoderoso, y nada puede resistirlo. Danza nueve veces alrededor del fuego; después entona un canto dirigido a su espíritu. "¡Tú vendrás! —le dice—. ¡Oh!, ¡vendrás aquí! Tendrás piedad de esta pobre gente, etc." Promete sangre fresca a su espíritu que, según algunas alusiones que hace, parece ser la Gran Ave del Trueno. "¡Tus alas de hierro!... ¡Tus plumas de hierro resuenan cuando vuelas!... ¡Tu pico poderoso está pronto a prender a tus enemigos!..." Esta invocación se prolonga unos treinta minutos y el chamán la termina extenuado.

De pronto, grita con una voz distinta: "¡Aquí estoy!... ¡He llegado para ayudar a esta pobre gente!..." El chamán está próximo al éxtasis: danza alrededor del fuego, extiende los brazos, conservando siempre su tambor y su vara, y grita de nuevo: "¡Vuelo!... ¡Vuelo!... ¡Voy a alcanzarte!... ¡Voy a cogerte! ¡No podrás escapar de mí!..." Como se le explicó después a Lopatin, esta danza representa el vuelo del chamán en el reino de los espíritus en el que espantaba al mal espíritu que se había llevado el alma del muchacho enfermo. Después sigue un diálogo de muchas voces, lleno de palabras incomprensibles. Por último, el chamán exclama: "¡La tengo! ¡La tengo!" y, cerrando las manos como si hubiera cogido alguna cosa, se acerca al lecho donde yace el niño enfermo y le devuelve su alma. Porque, como el chamán le explicó el día siguiente a Lopatin, había capturado el alma del niño bajo la forma de un gorrión.

El interés de esta sesión radica en que el éxtasis del chamán no se manifiesta en un trance, sino que se consigue y se prolonga durante la danza que simboliza el vuelo mágico. Parece ser que el espíritu protector es el Ave del Trueno o el Águila, que desempeña tan importante papel en las mitologías y las religiones del Asia septentrional. Así, pues, aunque el alma del enfermo haya sido arrebatada por un mal espíritu, éste no es alejado, como era de esperarse, en las regiones inferiores, sino muy arriba, en el Cielo.

El chamanismo yukagir

Los Yukagires conocen dos términos para designar al chamán: *álma* (del verbo "hacer") e *i'rkeye* (literalmente "el que tiembla").[87] *Álma* trata a los enfermos, ofrece sacrificios, pide a los

dioses que concedan una caza feliz y sostiene relaciones tanto con el mundo sobrenatural como con el Reino de las Sombras. En los tiempos antiguos su papel era seguramente más importante, porque todas las tribus yukagires sostienen que proceden de un chamán. Hasta el siglo último, se veneraban aún los cráneos de los chamanes muertos: se les incrustaba en una figurilla de madera y se les guardaba en una caja. No se hacía nada sin acudir de antemano a la adivinación por medio de los cráneos: para ello se utilizaba el método más común en el Asia ártica: la pesadez o la liviandad del cráneo, que equivalían respectivamente a un "no" o a un "sí". Y se seguía respetuosamente, a la letra, la contestación del oráculo. El resto de los huesos se repartía entre los parientes y se secaba la carne para conservarla mejor. Se erigían también "hombres-de-madera" a la memoria de los antepasados chamanes (Jochelson, p. 165).

Cuando un hombre muere se separan sus tres almas: una de ellas queda cerca del cadáver, la segunda se dirige hacia el País de las Sombras y la tercera sube al Cielo (Jochelson, p. 157). Parece que esta última va a reunirse con el Dios Supremo, que lleva el nombre de Pon, literalmente "Algo" (*ibid.*, p. 140). De cualquier modo, parece ser que la más importante es el alma que se convierte en sombra. Ésta se encuentra en el camino con una anciana, custodia del umbral del más allá: luego llega ante un río y lo atraviesa en una barca. En el Reino de las Sombras el difunto sigue llevando la misma vida que hacía en la Tierra, junto a los suyos, dedicado a cazar "animales-sombras". A este Reino desciende el chamán para buscar el alma del enfermo.

Pero entra en él también en otra ocasión: para "robar" un alma y hacerla nacer aquí abajo, introduciéndola en el vientre de una mujer; porque los muertos vuelven a la Tierra donde comienzan una nueva existencia. Pero, algunas veces, cuando los vivos olvidan sus deberes respecto de los difuntos, éstos se niegan a enviarles almas, y las mujeres no conciben. Entonces el chamán desciende al Reino de las Sombras y, si no consigue convencer a los muertos, roba un alma y la introduce a la fuerza en el cuerpo de una mujer. Pero, en tal caso, los niños no viven mucho tiempo. Sus almas tienen prisa de volver al Reino de las Sombras.[38]

Se hallan algunas vagas alusiones a una antigua división de los chamanes en "buenos" y "malos", igual que la mención de mujeres-chamanas, hoy desaparecidas. Entre los Yukagires no se advierte huella alguna de la participación de las mujeres en lo que se ha llamado "chamanismo familiar, doméstico", y que sobrevive aún

entre los Koryacos y los Chukchi, cosa que les consiente custodiar los tambores familiares (véase *infra*, p. 207). Pero antiguamente cada familia yukagir poseía su propio tambor (Jochelson, pp. 192 *ss.*), lo que prueba que, por lo menos, ciertas ceremonias chamánicas se practicaban periódicamente por los miembros de la casa.

Entre las distintas sesiones que describe Jochelson —no todas ellas interesantes—, nos contentaremos con dar una síntesis de la más importante, que tiene por objeto una curación. El chamán se sienta en el suelo y, luego de haber tocado largo tiempo el tambor, invoca a sus espíritus protectores imitando las voces de distintos animales: "Antepasados míos —exclama—, venid a mí. Acercaos a mí, para ayudarme, mis muchachitas-espíritus. ¡Venid aquí!..." Empieza a tocar el tambor y, levantándose con la ayuda de su asistente, se acerca a la puerta y respira profundamente, para engullir así las almas de los antepasados y los otros espíritus que acaba de conjurar. "¡Parece ser que el alma del enfermo se ha dirigido hacia el Reino de las Sombras!", anuncian, por su voz, los espíritus de los antepasados. Los deudos del paciente le estimulan: "¡Sé fuerte! ¡Sé fuerte!" El chamán deja su tambor y se tiende boca abajo sobre una piel de reno; permanece inmóvil, señal de que ha abandonado su cuerpo y viaja por el más allá. Había descendido al Reino de las Sombras "a través de su tambor como si se hubiese sumergido en un lago".[39] Queda largo tiempo sin moverse, y todos los asistentes esperan con paciencia su despertar.

El chamán contó después a Jochelson su viaje extático. Acompañado por sus espíritus auxiliares, había seguido el camino que lleva al Reino de las Sombras. Llegó ante una casita y encontró un perro que empezó a ladrar. Una anciana, custodia del camino, salió de la casa y le preguntó si había venido "para siempre" o por algún tiempo. El chamán no le contestó y, dirigiéndose a sus espíritus, les dijo: "¡No escuchéis las palabras de la anciana! ¡Seguid vuestro camino!" Algún tiempo después llegaron a un río. Allí había una barca, y a la otra orilla el chamán descubrió tiendas y hombres. Siempre acompañado por sus espíritus el chamán subió a la barca y atravesó el río. Encontró las almas de los parientes muertos del enfermo y, entrando en su tienda, descubrió también el alma del enfermo. Como los parientes se negaran a entregársela, el chamán se vio obligado a tomarla por la fuerza. Para poder llevarla sin peligro a la Tierra, el chamán aspiró el alma del enfermo y se taponó los oídos para impedir que se escapara. El retorno del chamán se manifestó por algunos movimientos que hizo.

Dos muchachas le dieron masaje en las piernas y el chamán, ya vuelto en sí totalmente, reintegró el alma al cuerpo del enfermo. Después se dirigió hacia la puerta y despidió a sus espíritus auxiliares.[40]

El chamán yukagir no efectúa necesariamente una cura yendo a robar el alma del paciente a los Infiernos. En ocasiones realiza la sesión sin mencionar las almas de los chamanes muertos y, siempre invocando a sus espíritus auxiliares e imitando sus voces, se dirige al Creador y a otras potencias celestes (Jochelson, pp. 205 *ss.*). Esta particularidad muestra la plurivalencia de sus capacidades extáticas. Porque sirve también de intermediario entre los humanos y los dioses y, por esta razón, desempeña un papel de primer orden en la caza: es siempre él, el que puede interceder cerca de las divinidades que reinan, de una u otra manera, en el mundo animal. Así, cuando el hambre amenaza al clan, el chamán procede a efectuar una sesión que recuerda exactamente la de la cura. Únicamente en este caso, vuela hacia el Señor-de-la-Tierra, en vez de dirigirse al Creador-de-la-luz o de descender a los Infiernos en busca del alma del enfermo. Ya ante aquél, le suplica: "¡Tus hijos me han enviado para que les des alimento!..." El Señor-de-la-Tierra le entrega el "alma" de un reno, y al día siguiente el chamán se traslada a cierto lugar, situado cerca de un río, y espera: un reno pasa y el chamán lo mata de un flechazo. Esto es señal de que no faltará la caza (Jochelson, pp. 210 *ss.*).

Fuera de todos estos rituales, el chamán es también utilizado como maestro en el arte de la adivinación. Ésta se practica, ya mediante huesos *adivinatorios*, ya por medio de una sesión chamánica (Jochelson, pp. 208 *ss.*). Este prestigio procede de sus relaciones con los espíritus. Pero puede suponerse que la importancia de éstos en las creencias de los Yukagires se debe a fuertes influencias yakutas y tungusas. En efecto, dos hechos nos parecen significativos sobremanera a este propósito: por una parte, la convicción de los Yukagires de una decadencia actual de su chamanismo ancestral; por otra parte, las fuertes influencias yakutas y tungusas que se descubren en las prácticas actuales de los chamanes yukagires (Jochelson, p. 162).

Religión y chamanismo entre los Koryacos

Los Koryacos conocen un Ser Supremo celeste: "El de arriba", al que sacrifican perros. Pero este Ser Supremo, como ocurre en todas partes, es más bien pasivo: los hombres están expuestos a

los ataques del mal espíritu, *Kalau*, y "El de arriba" sólo por excepción los ayuda. Sin embargo, mientras que entre los Yakutes y los Buriatos la importancia de los malos espíritus se ha hecho considerable, la religión de los Koryacos guarda aún un lugar bastante grande para el Ser Supremo y los espíritus benévolos.[41] *Kalau* se dedica continuamente a interceptar los sacrificios que se ofrecen a "El de arriba", y triunfa no pocas veces. Así, cuando el chamán, durante la curación, sacrifica un perro al Ser Supremo, *Kalau* puede interceptar la ofrenda y entonces el enfermo sucumbe; si, por lo contrario, el sacrificio llega al Cielo, está asegurada la curación.[42] *Kalau* es el Hechicero Malo, la Muerte y, probablemente, el Primer Muerto. En cualquier caso, es el que provoca el fallecimiento de los hombres, devorándoles la carne y especialmente el hígado (Jochelson, p. 102). Ahora bien, ya se sabe que en Australia y en otras partes, los hechiceros matan a sus víctimas comiéndoles, durante el sueño, el hígado y los órganos internos.

El chamanismo desempeña aún un papel bastante notable en la religión de los Koryacos. Pero, aquí también, nos tropezamos con el tema de la "decadencia del chamán". Y, lo que nos parece aún más importante, esta decadencia del chamán siguió a la decadencia de la humanidad en general, tragedia espiritual acontecida hace ya mucho tiempo. En la era mítica del héroe Gran-Cuervo, los hombres podían subir sin ningún trabajo al Cielo y descendían, asimismo con facilidad, a los Infiernos; hoy por hoy, únicamente los chamanes son aún capaces de hacerlo (Jochelson, pp. 103 y 121). En los mitos se subía al Cielo por la abertura central de la bóveda, a través de la cual el Creador-de-la-Tierra miraba hacia abajo (*ibid.*, pp. 301 *ss.*); o bien se ascendía siguiendo la ruta que trazaba una flecha lanzada hacia el Cielo (*ibid.*, pp. 293 y 304; sobre este motivo mítico, véase, *infra*, pp. 374-375). Pero como hemos visto ya al estudiar otras tradiciones religiosas, estas fáciles comunicaciones con el Cielo y los Infiernos fueron brutalmente interrumpidas (los Koryacos no precisan a consecuencia de qué acontecimiento) y desde entonces sólo los chamanes están en condiciones de restablecerlas.

Pero, actualmente, incluso los chamanes han perdido sus poderes milagrosos. No hace mucho tiempo, los que eran muy potentes podían reintegrar el alma de una persona que acababa de morir y así hacerla volver a la vida; Jochelson oyó contar aún proezas de esta índole a propósito de los "antiguos chamanes", pero todos éstos habían muerto hacía ya mucho (p. 48). Más aún,

la profesión de chamán decaía. Jochelson sólo pudo hallar dos jóvenes chamanes, bastante pobres y sin prestigio. Las sesiones a que asistió no tenían gran interés. Se oían sonidos y voces extraños que partían de todos los rincones (los espíritus auxiliares) y que cesaban bruscamente; al encender la luz, se hallaba al chamán en tierra y agotado. Éste anunciaba, torpemente, que los espíritus le habían asegurado que la "enfermedad" abandonaría la aldea (Jochelson, p. 49). Durante otra sesión que había empezado, como de costumbre, con cánticos, redobles de tambor y la evocación de los espíritus, el chamán pidió a Jochelson su cuchillo porque, según decía, los espíritus le habían mandado que se cortase con él. Pero no hizo tal cosa. Es cierto que de otros chamanes se contaba que abrían el cuerpo del paciente, buscaban la causa de la enfermedad y se comían el pedazo de carne que la representaba (la herida se cerraba inmediatamente, *ibid.*, p. 51).

El nombre que lleva el chamán koryaco es *eñeñalan*, esto es, "hombre inspirado por los espíritus" (p. 47). Son, efectivamente, los espíritus quienes deciden la carrera de un chamán. Nadie querría convertirse en *eñeñalan* por su propia voluntad. Los espíritus se manifiestan adoptando formas de pájaros y de otros animales. Puede suponerse que los "antiguos chamanes" se valían de estos espíritus para poder descender impunemente a los Infiernos, como hemos visto hacerlo a los chamanes yukagires y otros. Es de suponerse que tendrían que conquistar la benevolencia de *Kalau* y de otros seres infernales. Porque, a la muerte, el alma sube al Cielo, hacia el Ser Supremo; pero la sombra y el difunto mismo bajan a las regiones inferiores. La entrada de los Infiernos está custodiada por perros. El Infierno propiamente dicho se compone de aldeas parecidas a las de la Tierra, y cada familia tiene su casa. El camino del Infierno comienza directamente encima de la pira, y no está abierto más que el tiempo necesario para que pase el muerto.[43]

La decadencia del chamanismo koryaco se advierte también en el hecho de que el chamán no usa un indumento especial (Jochelson, p. 48). Tampoco tiene tambor propio. Cada familia dispone de uno, que le sirve para lo que Jochelson, Bogoras y otros autores tras ellos han llamado "el chamanismo doméstico". En efecto, cada familia practica una especie de chamanismo con motivo de sus rituales domésticos: los sacrificios y las ceremonias, periódicos o no periódicos, que constituyen lo deberes religiosos de la comunidad. Según Jochelson (*op. cit.*, p. 48) y Bogoras, el "chamanismo familiar" precedió al chamanismo profesional. Gran número de

hechos, que no tardaremos en recordar, se oponen, a esta tesis. Como en toda la historia de las religiones, el chamanismo siberiano confirma la observación de que es la gente profana la que se esfuerza en imitar las experiencias extáticas de algunos individuos privilegiados, y no a la inversa.

El chamanismo entre los Chukchi

El "chamanismo doméstico" se encuentra también entre los Chukchi, en el sentido de que durante las ceremonias celebradas por el jefe de la familia, todo el mundo (hasta los niños) toca el tambor. Acontece así, por ejemplo, con motivo de la "matanza de otoño", cuando se inmolan animales con el propósito de asegurar la caza para todo el año: se toca el tambor —porque cada familia posee su tambor propio— y se trata de incorporar los "espíritus" y de practicar el chamanismo.[44] Pero, según cree el mismo Bogoras, se trata claramente de una mediana imitación de las sesiones chamánicas: la ceremonia se efectúa en la tienda exterior y durante el día, mientras que las sesiones chamánicas se desarrollan en el dormitorio, de noche y en la más completa oscuridad; los miembros de la familia imitan, uno a uno, la "posesión por los espíritus" al modo chamánico, contorsionándose, brincando en el aire y esforzándose en emitir sonidos inarticulados, que se supone que son las voces y el lenguaje de los "espíritus". En ocasiones, intentan incluso curaciones chamánicas y pronuncian profecías, sin que nadie preste la menor atención (Bogoras, p. 413) Todos estos rasgos prueban que, a favor de una exaltación religiosa pasajera, los profanos se esfuerzan por alcanzar el estado chamánico imitando todos los ademanes de los chamanes. El modelo es, desde luego, el trance del verdadero chamán, pero la imitación se limita más bien al aspecto exterior del trance: las "voces de los espíritus" y el "lenguaje secreto", la seudo-profecía, etc. El "chamanismo doméstico", al menos en su forma actual, no es sino una parodia simiesca de la técnica extática del chamán profesional.

Por otro lado, las sesiones chamánicas propiamente dichas se efectúan por la noche, al salir de las ceremonias religiosas que acabamos de evocar, y son ejecutadas por chamanes profesionales. El "chamanismo doméstico" parece ser un fenómeno híbrido, que procede, verosímilmente, de una doble causa: de una parte, un gran número de Chukchi pretenden ser chamanes (casi una tercera parte de la población, según Bogoras, p. 413) y, como cada casa tiene su tambor, son muchos los que, las noches de invierno, s

dedican a cantar y a tocar el tambor y en ocasiones llegan incluso a conseguir un éxtasis pre-chamánico; de otra parte, la tensión religiosa de las fiestas periódicas estimulaba la exaltación latente y procuraba cierto contagio. Pero, repitámoslo, tanto en un caso como en otro, se afanan en imitar un modelo: la técnica extática del chamán profesional.

Entre los Chukchi, como en toda Asia, la vocación chamánica se manifiesta generalmente por una crisis espiritual provocada, ya por una "enfermedad iniciática", ya por una aparición sobrenatural (un lobo, una morsa, etc., que aparecen en un momento de gran peligro para el futuro chamán y que lo salvan). De cualquier modo, la crisis desencadenada por el "signo" (enfermedad, aparición, etc.) es radicalmente resuelta en la propia experiencia chamánica: el período de preparación se identifica entre los Chukchi con una grave enfermedad, y la "inspiración" (esto es, el cumplimiento de la iniciación) se compara con la curación (Bogoras, p. 421). Casi todos los chamanes encontrados por Bogoras pretendían no haber tenido maestros (*ibid.*, p. 425), pero esto no quiere decir que hubiesen carecido de instructores sobrehumanos. El encuentro de "animales chamánicos" proporciona por sí mismo una indicación acerca del género de instrucción que puede recibir un aprendiz. Cierto chamán contaba a Bogoras (p. 426) que siendo aún adolescente, oyó una voz que le ordenaba: "¡Vete a la soledad: encontrarás un tambor. Ponte a tocarlo, y verás el mundo entero!" Hizo lo que le mandaba la voz y consiguió, en efecto, subir al Cielo e incluso colocar su tienda sobre las nubes.[45] Porque, cualquiera que sea la tendencia general del chamanismo chukchi en su fase actual (esto es, observada por los etnógrafos a principios de este siglo), el chamán chukchi es capaz también de volar por los aires y de atravesar, uno tras otro, los Cielos, pasando por el orificio de la Estrella Polar (Bogoras, *The Chukchee*, p. 331).

Pero, como hemos hecho notar a propósito de otros pueblos siberianos, los Chukchi se dan cuenta de la decadencia de sus chamanes. Éstos, por ejemplo, acuden al tabaco como estimulante, costumbre que han copiado de los Tunguses (Bogoras, p. 434). Y, mientras que el folklore es harto prolijo acerca de los trances y los viajes extáticos de los antiguos chamanes en busca de las almas de los enfermos, actualmente el chamán chukchi se contenta con un seudo-trance (*ibid.*, p. 441). Se tiene la impresión de que la técnica extática se halla en decadencia, ya que las sesiones chamánicas se reducen casi todo el tiempo a la evocación de los espíritus y a proezas faquíricas.

Y, sin embargo, el mismo léxico chamánico indica el valor extático del trance. El tambor recibe el nombre de "barca", y de un chamán que está en trance se dice que "bucea" (Bogoras, p. 438). Todo esto prueba que se consideraba la sesión como un viaje al más allá submarino (como entre los Esquimales, por ejemplo), lo que no impedía, por otra parte, que el chamán subiese al más alto Cielo, si así lo deseaba. Pero la búsqueda del alma perdida del enfermo exigía un descenso a los Infiernos, como lo atestigua también el folklore. Actualmente, la sesión de cura se efectúa del siguiente modo: el chamán se quita la camisa y, con el torso desnudo, fuma la pipa y comienza a tocar el tambor y a cantar. Se trata de una melodía simple, sin palabras; cada chamán posee sus propios cantos, y muchas veces los improvisa. De pronto se oyen las voces de los "espíritus" en todos los rincones; estas voces parecen salir de bajo de la tierra, o venir de muy lejos. El *kė'let* entra en el cuerpo del chamán y éste, moviendo rápidamente la cabeza, empieza a gritar y a hablar en *voix de tête,* que es la voz del espíritu.[46] Durante este tiempo, ocurren en la oscuridad de la tienda todo género de fenómenos extraños: levitación de los objetos, sacudimiento de la tienda, lluvia de piedras y de pedazos de madera, etc. (Bogoras, *The Chukchee,* pp. 438 *ss.*). A través de la voz del chamán los espíritus de los muertos conversan con los asistentes (cf. *ibid.,* p. 440; las revelaciones de alma de una solterona).

Aunque las sesiones son muy ricas en fenómenos metapsíquicos, el trance propiamente chamánico es cada vez más raro. En ocasiones, el chamán rueda por tierra inconsciente y se supone que su alma abandona el cuerpo para ir a pedir consejo a los espíritus. Pero este éxtasis sólo tiene lugar si el paciente es bastante rico para poder pagarlo bien. Y aun en este caso, según las observaciones de Bogoras, se trata de una simulación: dejando bruscamente de tocar el tambor, el chamán queda en el suelo, inmóvil; su mujer le cubre la cara con una tela, enciende la luz y se pone a tocar el tambor. Al cabo de un cuarto de hora, el chamán se despierta y da "consejos" al enfermo (p. 441). La verdadera búsqueda del alma del enfermo se realizaba antaño en el trance; éste, hoy por hoy, es remplazado por el seudo-trance o por el sueño, porque los Chukchi ven en los sueños un modo de relacionarse con los espíritus; y, tras una noche de sueño profundo, el chamán se despierta con el alma del enfermo en un puño y procede inmediatamente a reintegrársela al cuerpo (Bogoras, p. 463).[47]

Con estos ejemplos puede medirse la decadencia actual del chamanismo chukchi. Aunque los esquemas del chamanismo clásico

perduren aún en las tradiciones folklóricas e incluso en las técnicas de curación (ascensión, descenso a los Infiernos; búsqueda del alma, etc.), la experiencia chamánica propiamente dicha se reduce a una especie de incorporación "espiritista" y a ensayos de carácter faquírico. Los chamanes chukchis conocen asimismo el otro método clásico de cura: la succión. Muestran en seguida la causa de la enfermedad: un insecto, una piedrecita, una espina, etc. (Bogoras, p. 465). Con frecuencia efectúan incluso una "operación" que conserva aún todo su carácter chamánico: con un cuchillo ritual, bien "calentado" mediante determinados ejercicios mágicos, el chamán pretende abrir el cuerpo del enfermo con objeto de examinar los órganos internos y de extraer la causa del mal (*ibid.*, pp. 475 *ss.*). El propio Bogoras asistió a una "operación" de este género: un muchacho de catorce años estaba tendido, totalmente desnudo en el suelo, y su madre, una chamana de renombre, le abrió el vientre; podía verse la sangre y la carne abierta; la chamana hundió profundamente su mano en la herida. Durante todo este tiempo se sentía como si estuviera en el fuego y no dejaba de beber agua. Algunos momentos después la herida había desaparecido y Bogoras no pudo descubrir la menor huella (*ibid.*, p. 445). Otro chamán, después de haber tocado el tambor largo tiempo con el objeto de "calentar" su cuerpo y su cuchillo hasta, según dijo, hacerse insensible a la cuchillada, se abrió el abdomen (*ibid.*, p. 445). Semejantes proezas son frecuentes en toda el Asia septentrional, y están relacionadas con el "dominio del fuego", porque los propios chamanes que se cortan el cuerpo son capaces de tragar carbones encendidos y de tocar el hierro al rojo blanco. La mayoría de estos trucos se realizan a la luz del día. Bogoras asistió, entre otros, al hecho siguiente: una chamana frotaba una piedrecita y multitud de guijarros caían de sus dedos e iban a reunirse en su tamboril. Al final del acto, estos guijarros formaban un montón bastante grande, a pesar de que la piedra que la mujer había frotado entre sus dedos, permanecía intacta (*ibid.*, p. 444). Todo esto forma parte del concurso de proezas mágicas a que se dedicaban los chamanes, en una lid de emulación, con motivo de las ceremonias religiosas periódicas. El folklore hace constantemente alusión a tales hazañas (*ibid.*, p. 443), lo que parece indicar que los "antiguos chamanes" poseían capacidades mágicas todavía más asombrosas.[48]

El chamanismo chukchi es también interesante por otro hecho: existe una clase especial de chamanes "transformados en mujeres". Éstos son los "hombres muelles" o "semejantes a las mujeres",

que tras una orden del *kė'let*, cambiaron sus ropas y sus maneras de hombres por los de las mujeres, y que han acabado incluso por casarse con otros hombres. Por lo común, la orden de *kė'let* sólo es obedecida a medias: el chamán se disfraza, pero continúa cohabitando con su mujer y teniendo hijos. Algunos, antes que cumplir la orden, prefirieron suicidarse, aunque la pederastia no sea desconocida entre los Chukchi (Bogoras, pp. 448 *ss.*). La transformación ritual en mujer se encuentra todavía entre los Kanchadales, los Esquimales asiáticos y los Koryacos; pero entre estos últimos, Jochelson no ha encontrado ya más que el recuerdo (cf. *The Koryak*, p. 52). El fenómeno, aunque raro, no está limitado al Asia nor-oriental: se encuentran el disfraz y el cambio ritual de sexo, por ejemplo, en Indonesia (los *manang bali* de los Dayacos marítimos), en América del Sur (los Patagones y los Araucanos) y entre ciertas tribus norteamericanas (Arapaho, Cheynee, Ute, etc.). La transformación simbólica y ritual en mujer se explica verosímilmente por una ideología derivada del matriarcado arcaico; pero, como tendremos ocasión de demostrarlo, no parece indicar la prioridad de la mujer en el chamanismo más antiguo. En todo caso, la presencia de esta clase especial de "hombres semejantes a las mujeres" —que desempeña, por otra parte, un papel secundario en el chamanismo chukchi— no es imputable a la "decadencia del chamán", fenómeno que rebasa el área del Asia septentrional.

VIII. CHAMANISMO Y COSMOLOGÍA

Las tres zonas cósmicas y el Pilar del Mundo

La técnica chamánica por excelencia consiste en el paso de una región cósmica a otra: de la Tierra al Cielo, o de la Tierra a los Infiernos. El chamán conoce el misterio de la ruptura de los niveles. Esta comunicación entre las zonas cósmicas se ha hecho posible gracias a la propia estructura del Universo. El Universo, en efecto, y vamos a verlo en seguida, se concibe, *grosso modo,* como constituido por tres regiones —Cielo, Tierra e Infiernos—, unidas entre sí por un eje central. El simbolismo mediante el cual se expresa la solidaridad y la comunicación entre las tres zonas cósmicas es bastante complejo y no está siempre exento de contradicciones; este simbolismo tiene una "historia" y ha sido muchas veces contaminado y modificado, en el curso del tiempo, por otros simbolismos cosmológicos más recientes. Pero el esquema esencial continúa siendo transparente, incluso después de las muchas influencias sufridas. Existen tres grandes regiones cósmicas, que se pueden atravesar sucesivamente porque están unidas por un eje central. Este eje pasa, desde luego, por una "abertura", por un "agujero", y por este agujero los dioses descienden a la Tierra y los muertos bajan a las regiones subterráneas; asimismo, por él, el alma del chamán en éxtasis puede subir o bajar durante sus viajes al Cielo o a los Infiernos.

Antes de aportar algunos ejemplos de esta topografía cósmica, vaya una advertencia preliminar. El simbolismo del "Centro" no es necesariamente una idea cosmológica. Originariamente es "centro", sede posible de una ruptura de los niveles, todo espacio sagrado, esto es, cualquier espacio sometido a una hierofanía y que manifiesta realidades (o fuerzas, figuras, etc.) que no pertenecen a este mundo, que vienen de otra parte y en primer lugar del Cielo. Se llegó a la idea de un "Centro" porque se tenía la experiencia de un espacio sagrado, lleno de una presencia trans-humana: en este punto exacto se manifestó cualquier cosa de arriba (o de abajo). Más tarde, se creyó que la manifestación de lo sagrado, en sí misma, implicaba una ruptura de los niveles.[1]

Los Turco-Tátaros, así como otros muchos pueblos, se imaginan el Cielo como una tienda; la Vía Láctea es la "costura"; las estrellas los "agujeros" para la luz.[2] Según los Yakutes, las estre-

llas son las "ventanas del mundo": aberturas practicadas para la ventilación de las distintas esferas del Cielo (que, por lo común, son nueve, pero en otras ocasiones doce, cinco o siete).[3] De cuando en cuando los dioses abren la tienda para mirar hacia la Tierra, y entonces se producen los meteoros.[4] El Cielo se concibe también como una tapadera; acontece algunas veces que no ajusta perfectamente en los bordes de la Tierra, y así los grandes vientos entran por el intersticio. También a través de este espacio tan angosto los héroes y otros seres privilegiados pueden deslizarse y entrar en el Cielo.[5]

En la mitad del Cielo brilla la Estrella Polar, que sujeta la tienda celeste como una estaca (clavo de hierro). Los Samoyedos la llaman "El Clavo del Cielo", los Chukchi y los Koryacos, "La Estrella Clavo". Entre los Lapones, los Fineses y los Estonios se encuentran la misma imagen y la misma terminología. Los Turco-Altaicos conciben la Estrella Polar como un pilar: Es "El Pilar de Oro" de los Mongoles, de los Calmucos y los Buriatos, "El Pilar de Hierro" de los Kirghizes, de los Bashkirianos y de los Tátaros siberianos, "El Pilar Solar" de los Teleutes, etc.[6] Una imagen mítica complementaria es la de las estrellas unidas, de manera invisible, a la Estrella Polar. Los Buriatos se figuran las estrellas como una manada de caballos y la Estrella Polar ("El Pilar del Mundo") es la estaca a la que se les sujeta.[7]

Como podía esperarse, esta cosmología halló una réplica perfecta en el microcosmo habitado por los humanos. El Eje del Mundo se representó de una manera concreta, ya por los pilares que sostienen la casa, ya bajo la forma de estacas aisladas, que reciben el nombre de "Pilares del Mundo". Para los Esquimales, por ejemplo, el Pilar del Cielo es idéntico al poste que se halla en el centro de sus casas.[8] La estaca de la tienda se identifica por los Tátaros de Altai, por los Buriatos y los Soyotes con el Pilar del Cielo. Entre estos últimos, rebasa la parte superior de la yurte y su extremo está adornado con trapos azules, blancos y amarillos, que representan los colores de las regiones celestes. Esta estaca es sagrada; se le considera casi como un dios. En la parte inferior de la misma hay un altarcito de piedra, en el que se depositan las ofrendas.[9]

El pilar central es un elemento característico de la habitación de los pueblos primitivos (la "Urkultur" de la escuela de Graebner-Schmidt) árticos y norteamericanos; se encuentra entre los Samoyedos y los Ainus, entre las tribus californianas del norte y del centro (los Maidus, los Pomo orientales, los Patwin) y entre los

Algonkinos. Al pie del pilar se efectúan los sacrificios y se rezan las plegarias, porque es él el que abre el camino hacia el Ser Supremo celeste.[10] El mismo simbolismo microcósmico se ha conservado también entre los pastores-ganaderos del Asia central, pero como la forma de la habitación es distinta (de la "casa" con techo cónico y un pilar central, se pasa a la yurte), la función míticoreligiosa del pilar se traslada a la abertura superior por donde sale el humo. Entre los Ostiacos, aquella abertura corresponde al orificio similar de la "Casa del Cielo", y los Chukchi lo han identificado con el "agujero" que practica la Estrella Polar en la bóveda celeste. Los Ostiacos hablan también de los "tubos de oro de la Casa del Cielo" o de los "Siete tubos del Dios-Cielo".[11] Los Altaicos creen también que a través de esos "tubos" el chamán pasa de una zona cósmica a la otra. También la tienda erigida para la ceremonia de la ascensión del chamán altaico, se identifica con la bóveda celeste y, como ésta, tiene una abertura para el humo (Harva: *Relig. Vorstell.*, p. 53). Los Chukchi saben que el "agujero del Cielo" es la Estrella Polar, que los tres mundos están unidos entre sí por agujeros parecidos y que por ellos el chamán y los héroes míticos se comunican con el Cielo.[12] Y entre los Altaicos —como entre los Chukchi—, el camino del Cielo pasa por la Estrella Polar.[13] Los *udeshi-burkhan* de los Buriatos abren el camino al chamán como se abren las puertas (Harva: *Relig. Vorstell.*, p. 54).

Desde luego, este simbolismo no se limita a las regiones árticas y nor-asiáticas. El pilar sagrado, que se eleva en el centro de la casa, se encuentra también entre los pastores hamitas Galle y Hadiya, los hamitoides Nanda y entre los Khasia.[14] En todas partes se llevan ofrendas con carácter de sacrificio al pie de este pilar; en ocasiones son oblaciones de leche al Dios celeste (como en las tribus africanas citadas anteriormente); en ciertos casos se ofrecen incluso sacrificios cruentos (por ejemplo, entre los Galla).[15] El "Pilar del Mundo" a veces se representa independientemente de la casa: así, entre los antiguos Germanos (irminsûl, del que Carlomagno destruyó en 772 una imagen), entre los Lapones y entre los pueblos ugrios. Los Ostiacos llaman a estos postes rituales "Las estacas poderosas del Centro de la Ciudad"; los Ostiacos de Tsingala los conocen con el nombre de "Hombre-Pilar de Hierro", los invocan, en sus plegarias, como "Hombre" y "Padre", y les ofrecen cruentos sacrificios.[16]

El simbolismo del Pilar del Mundo es familiar, asimismo, en las culturas más evolucionadas: Egipto, India (por ejemplo, *Rig Veda*,

X, 89, 4; etc.), China, Grecia, Mesopotamia, etc. Entre los Babilonios, por ejemplo, el lazo entre el Cielo y la Tierra —lazo simbolizado por una Montaña Cósmica o sus réplicas: *ziqqurat*, templo, ciudad real, palacio— a veces se imaginaba como una Columna celeste. Veremos en seguida que esta misma idea se expresa también por medio de otras imágenes: Árbol, Puente, Escalera, etc. Todo este conjunto es parte de lo que nosotros hemos llamado el simbolismo del "Centro", que parece bastante arcaico, porque se le halla en las culturas más "primitivas".

Queremos subrayar ahora mismo el siguiente hecho: aunque la experiencia chamánica propiamente dicha ha podido valorarse como experiencia mística gracias a la concepción cosmológica de las tres zonas comunicantes, esta concepción cosmológica no pertenece exclusivamente a la ideología del chamanismo siberiano y central-asiático, ni, por otra parte, a ningún otro chamanismo. Es una idea universalmente extendida que se une a la creencia en la posibilidad de una comunicación directa con el Cielo. En el plano macrocósmico, esta comunicación se representa por un Eje (Árbol, Montaña, Pilar, etc.); en el plano microcósmico por el pilar central de la casa o por la abertura superior de la misma; lo que quiere decir que *toda habitación humana es proyectada hacia el "Centro del Mundo"*,[17] o que todo altar, tienda o casa hace posible la ruptura de nivel y, por tanto, la ascensión al Cielo.

En las culturas arcaicas se utiliza la comunicación entre el Cielo y la Tierra para enviar las ofrendas a los dioses celestes, y no para emprender una ascensión concreta y personal: ésta continúa siendo el patrimonio de los chamanes. Sólo ellos saben efectuar la ascensión por la "abertura central"; sólo ellos transforman una concepción cosmo-teológica en una *experiencia mística concreta*. Este punto es importante: hace ver la diferencia que existe, por ejemplo, entre la vida religiosa de un pueblo nor-asiático y la experiencia religiosa de sus chamanes: esta última es una *experiencia personal y extática*. En otras palabras, lo que para el resto de la comunidad sigue siendo un ideograma cosmológico, es para los chamanes (y los héroes, etc.) un itinerario místico. A los primeros el "Centro del Mundo" les permite dirigir sus plegarias y sus ofrendas a los dioses celestes, mientras que para los segundos es la causa de un vuelo en el sentido estricto de la palabra. Sólo para éstos es posible la *comunicación real* entre las tres zonas cósmicas.

A este propósito se recordará el mito, muchas veces invocado, de una red paradisíaca en que los humanos podían subir fácil-

mente al Cielo y sostenían relaciones familiares con los dioses. El simbolismo cosmológico de la habitación y la experiencia de la ascensión chamánica confirman, aunque en otro aspecto, este mito arcaico. He aquí cómo: tras la interrupción de las *comunicaciones fáciles* que, en la aurora de los tiempos, existían entre el Cielo y la Tierra, entre los humanos y los dioses, algunos seres privilegiados (y, en primer lugar, los chamanes) pudieron seguir estableciendo, por su cuenta personal, esta comunicación con las regiones superiores; igualmente —los chamanes— tienen el poder de subir y de llegar al Cielo por la "abertura central", mientras que para el resto de los hombres esta abertura les sirve únicamente para trasmitir sus ofrendas. Tanto en un caso como en otro, el régimen privilegiado del chamán se debe a su facultad para realizar experiencias extáticas.

Nos ha sido preciso insistir varias veces en este punto, capital en nuestra opinión, para esclarecer el carácter universal de la ideología que se halla implícita en el chamanismo. No son los chamanes los que han creado, por sí solos, la cosmología, la mitología y la teología de sus tribus respectivas; se han limitado a interiorizar, experimentar y utilizar esas concepciones como el itinerario de sus viajes extáticos.

La Montaña Cósmica

Otra imagen mítica de este "Centro del Mundo", que hace posible la relación entre la Tierra y el Cielo, es la de la Montaña Cósmica. Los Tátaros de Altai se imaginan a Bai Ulgän en medio del Cielo, sentado en una Montaña de Oro (Radlov: *Aus Sibirien,* II, p. 6). Los Tátaros Abakán la llaman "La Montaña de Hierro"; los Mongoles, los Buriatos y los Calmucos la conocen con el nombre de Sumbur, Sumur o Sumer, nombres que descubren claramente la influencia hindú (Meru). Los Mongoles y los Calmucos se la representan como si tuviera tres o cuatro pisos; los Tátaros siberianos creen que la Montaña Cósmica tiene siete; en su viaje místico, el chamán yakuta escala, también, una montaña de siete pisos. Su cima se halla en la Estrella Polar, en el "ombligo del Cielo". Los Buriatos dicen que la Estrella Polar está enganchada en su cumbre.[18]

La idea de una Montaña Cósmica (Centro del Mundo) no es necesariamente de origen oriental, porque, como hemos visto, el simbolismo del "Centro" parece ser anterior a las civilizaciones paleo-orientales. Pero las antiguas tradiciones de los pueblos del

Asia central y septentrional —que, indudablemente, conocían la imagen de un "Centro del Mundo" y del Eje cósmico— fueron modificadas por la afluencia continua de las ideas religiosas orientales, éstas sí de origen mesopotámico (y difundidas a través del Irán) o hindú (a través del lamaísmo). En la cosmología de la India, el Monte Meru se yergue en el centro del mundo y encima de él centellea la Estrella Polar.[19] Del mismo modo que los dioses hindúes empuñaron esta Montaña Cósmica (Eje del Mundo) y agitaron con ella el Océano primordial, dando así nacimiento al Universo, un mito calmuco cuenta que los dioses se sirvieron de Sumer a manera de palo para remover el Océano, y crearon así el Sol, la Luna y las estrellas (Harva: *Relig. Vorstell.*, p. 63). Otro mito central-asiático muestra la penetración de los elementos hindúes: el dios Otchirvani (Indra) atacó, adoptando la forma del águila Garide (Garuda), a la serpiente Losun, en el Océano primordial, la enrolló tres veces alrededor del Monte Sumeru y, por último, le aplastó la cabeza.[20]

Nos parece inútil recordar todos los demás montes cósmicos de las mitologías orientales y europeas: Haraberezaiti de los Iranios, por ejemplo; Himingbjörg de los antiguos Germanos, etc. En las creencias mesopotámicas, una montaña central une el Cielo y la Tierra: es el "Monte de los Países", que enlaza unos territorios con otros.[21] Pero el mismo nombre de las torres y de los templos sagrados babilónicos atestigua su identificación con la Montaña Cósmica: "Monte de la Casa", "Casa del Monte de todas las tierras", "Monte de las tempestades", "Lazo entre el Cielo y la Tierra", etc.[22] La *ziqqurat* era, propiamente hablando, una Montaña Cósmica, una imagen simbólica del Cosmos; sus 7 pisos representaban los 7 cielos planetarios (como en Borsippa) o tenían los colores del mundo (como en Ur).[23] El templo Barabudur, verdadero *imago mundi*, estaba construido en forma de montaña.[24] Las montañas artificiales se conocen en la India, y se hallan entre los Mongoles y en el Asia sur-oriental.[25] Es probable que las influencias mesopotámicas hayan llegado a la India y al Océano Índico, aunque el simbolismo del "Centro" (Montaña, Pilar, Árbol, Gigante) pertenezca orgánicamente a la más antigua espiritualidad hindú.[26]

El monte Tabor, en Palestina, podría significar *tabbûr*, esto es, "ombligo", *omphalos*. El monte Gerizim, que está en el centro de Palestina, hallábase indudablemente investido con el prestigio del Centro, porque se le llamó "ombligo de la Tierra" (*tabbûr eres*. cf. Jueces, IX, 37: "Es gente que baja del interior de la Tierra..."

o "...Es el pueblo, que desciende del ombligo del mundo"). Una tradición recogida por Petrus Comestor dice que, durante el solsticio de verano, el sol no da sombra a la "Fuente de Jacob" (cerca de Gerizim). En efecto, precisa Comestor, *sunt qui dicunt locum illum esse umbiculum terrae nostrae habitabilis.*[27] Como Palestina era el país más alto —ya que está junto a la cumbre de la Montaña Cósmica— no quedó sumergida por el Diluvio. Un texto rabínico dice: "La tierra de Israel no fue anegada por el diluvio." [28] Según los cristianos, el Gólgota se hallaba en el centro del mundo, porque era la cima de la Montaña Cósmica y a la vez el lugar en que Adán fue creado y enterrado. Así, la sangre del Salvador cae sobre el cráneo de Adán inhumado al mismo pie de la cruz, y lo redime.[29]

Ya hemos mostrado en otras partes cómo este simbolismo del Centro es frecuente y esencial, tanto en las culturas arcaicas ("primitivas") como en todas las grandes civilizaciones orientales.[30] En efecto, para resumir con la mayor brevedad, se supone que se hallan en el Centro del Mundo en la cumbre de la Montaña Cósmica, los palacios, las ciudades reales [31] e incluso las simples habitaciones. El profundo sentido de este simbolismo, ya lo hemos visto con anterioridad: en el "Centro" es posible la ruptura de los niveles, esto es, la comunicación con el Cielo.

Ésta es la Montaña Cósmica que el futuro chamán escala en sueños durante su enfermedad iniciática y que visita, más tarde, en sus viajes extáticos. La subida a una montaña significa siempre un viaje al "Centro del Mundo". Como hemos visto, este "Centro" se hace presente de muchas maneras, incluso en la estructura de la habitación humana, pero son únicamente los chamanes y los héroes quienes *escalan efectivamente* la Montaña Cósmica, como es en primer lugar el chamán el que, trepando a su árbol ritual, trepa en realidad al Árbol del Mundo y, de este modo, llega a la cumbre del Universo, en el Cielo supremo.

El Árbol del Mundo

En efecto, el simbolismo del Árbol del Mundo es complementario del simbolismo de la Montaña Central. A veces, los dos símbolos se ocultan mutuamente; por lo común, se completan. Pero tanto uno como otro no son sino fórmulas míticas más elaboradas del Eje Cósmico (Pilar del Mundo, etcétera).

No se trata de revisar aquí el considerable "expediente" del Árbol del Mundo.[32] Nos bastará con recordar los temas más fre-

cuentes en el Asia central y septentrional, indicando su papel en la ideología y la experiencia chamánicas. El Árbol Cósmico es esencial al chamán. Con su madera se hace el tambor (véase, *supra*, pp. 144 *ss.*); escalando el álamo ritual sube efectivamente a la copa del Árbol Cósmico; ante su yurte y en el interior de ésta se hallan réplicas de este Árbol y lo dibuja también en su tambor.[33] Cosmológicamente, el Árbol del Mundo se yergue en el centro de la Tierra, el lugar de su "ombligo", y sus ramas superiores llegan al palacio de Bai Ulgän (Radlov: *Aus Sibirien*, II, p. 7). En las leyendas de los Tátaros Abakán, un álamo blanco de siete ramas crece en la cima de una Montaña de Hierro. Los Mongoles se representan la Montaña Cósmica como una pirámide de cuatro lados, en cuyo centro hay un Árbol: los dioses lo utilizan como una estaca para atar sus caballos, lo mismo que el Pilar del Mundo.[34]

El Árbol comunica las tres regiones cósmicas.[35] Los Vasyugan-Ostiacos creen que sus ramas llegan al Cielo y que sus raíces se sumergen en el Infierno. Según los Tátaros siberianos, en el Infierno se encuentra una réplica del Árbol celeste: un pino de nueve raíces (o, en otras variantes, nueve pinos) se eleva ante el palacio de Irle Khan, el rey de los muertos, y sus hijos atan sus caballos en su tronco. Los Goldes cuentan con tres Árboles Cósmicos: el primero en el Cielo (y las almas de los hombres están posadas en las ramas, como pájaros, esperando que se les baje a la Tierra para que nazcan unos niños), otro Árbol en la Tierra y el tercero en el Infierno.[36] Los Mongoles conocen el Árbol *zambu*, cuyas raíces se hunden en la base del monte Sumer y cuya copa florece en su cima; los dioses (*Tengeri*) se alimentan con los frutos del Árbol y los demonios (*asuras*), ocultos en las resquebrajaduras de la Montaña, los miran muertos de envidia. Un mito análogo se encuentra entre los Calmucos y los Buriatos.[37]

Muchas ideas religiosas se hallan en el simbolismo del Árbol del Mundo. Por una parte, representa el Universo en continua regeneración (cf. *Traité*, pp. 239 *ss.*), el manantial inagotable de la vida cósmica, el depósito por excelencia de lo sagrado (por ser "Centro" de recepción de lo sagrado celeste); por otra parte, el Árbol simboliza el Cielo o los cielos planetarios.[38] Volveremos en seguida a hablar de aquél como símbolo de estos últimos, ya que este simbolismo desempeña un papel esencial en el chamanismo central-asiático y siberiano. Pero importa recordar desde ahora que en un sinnúmero de tradiciones arcaicas, el Árbol Cósmico, expresando el propio carácter sagrado del mundo, su fecundidad y su perennidad, se halla estrechamente relacionado con las ideas de

reacción, de fertilidad y de iniciación, y, en última instancia, con la idea de la realidad absoluta y de la inmortalidad. El Árbol del Mundo se convierte así en el Árbol de la Vida y de la Inmortalidad. Enriquecido por innumerables contrafiguras míticas y símbolos complementarios (la Mujer, el Manantial, la Leche, los Animales, los Frutos, etc.), el Árbol Cósmico se presenta siempre ante nosotros como el mismo depósito de la vida y el señor de los destinos.

Estas ideas son bastante antiguas porque se encuentran en muchos pueblos "primitivos", dentro de un simbolismo lunar e iniciático (cf. *Traité,* p. 241). Pero han sido modificadas y desarrolladas muchas veces, ya que el simbolismo del Árbol Cósmico es casi inagotable. Está fuera de duda que influencias sur-orientales han contribuido reciamente a que las mitologías de los pueblos del Asia central y septentrional tengan el aspecto que actualmente tienen. Sobre todo, la idea del Árbol Cósmico, depósito de las almas, y "Libro de los destinos", que parece traída de civilizaciones más desarrolladas. El Árbol del Mundo se concibe, en efecto, como un Árbol *que vive y que hace vivir.* Los Yakutes creen que en el "ombligo de oro de la Tierra" crece un árbol de nueve ramas: es una especie de Paraíso primordial, porque es allí donde nació el primer hombre, y fue nutrido por la leche de una mujer adherida aún al tronco del Árbol.[39] Como advierte Harva (*Relig. Vorstell.,* p. 77), es difícil creer que semejante imagen haya podido ser inventada por los Yakutes en el áspero clima de la Siberia septentrional. Los prototipos se encuentran en el Oriente antiguo y también en la India (donde Yama, el primer hombre, bebe con los dioses junto a un árbol milagroso, *Rig Veda,* X, 135, 1) y el Irán (Yima, en la Montaña Cósmica, comunica la inmortalidad a los hombres y a los animales, *Yasna,* 9, 4 *ss.*; *Vidêvdat,* 2, 5).

Los Goldes, los Dolganes y los Tunguses dicen que las almas de los niños, antes del nacimiento, descansan, como pajaritos, en las ramas del Árbol Cósmico, y que allí van a buscarlas los chamanes (Harva: *Relig. Vorstell.,* pp. 84 y 166 *ss.*). Este tema mítico, que ya encontramos en los sueños iniciáticos de los futuros chamanes (véase p. 50), no se limita al Asia central y septentrional; es conocido, por ejemplo, en África y en Indonesia.[40] El esquema cosmológico Árbol-Ave (Águila), o Árbol con el Ave en la copa y la Serpiente en la raíz, aunque específico de los pueblos del Asia central y de los germanos, es probablemente de origen oriental,[41] pero el mismo simbolismo se ve ya formulado en los monumentos prehistóricos.[42]

Otro tema —éste de origen netamente exótico— es el del Árbol-Libro de los destinos. Entre los Turcos Osman, el Árbol de la Vida tiene un millón de hojas, en cada una de las cuales está inscrito el destino de un hombre; cada vez que un humano muere, cae una hoja (Harva: *Relig. Vorstell.*, p. 72). Los Ostiacos creen que una Diosa, sentada en una Montaña celeste de siete peldaños, inscribe la suerte del hombre, inmediatamente después de su nacimiento, en un árbol de siete ramas (*ibid.*, p. 172). Se encuentra la misma creencia entre los Batak,[43] pero como los Turcos, igual que los Batak, recibieron la escritura bastante tardíamente, el origen oriental del mito es clarísimo.[44] Los Ostiacos creen también que los dioses buscan el futuro del niño en un Libro del Destino; según las leyendas de los Tátaros siberianos, 7 dioses escriben en un "Libro de la Vida" la suerte de los recién nacidos (Harva: *op. cit.*, pp. 160 *ss.*). Pero todas estas imágenes derivan de la concepción mesopotámica de los siete planetarios, considerados como un Libro del Destino. Las recordamos en este contexto porque el chamán al llegar a la copa del Árbol Cósmico, al último Cielo, interroga también, en cierto modo, sobre el "porvenir" de la comunidad y el "destino" del "alma".

Los números místicos 7 y 9

La identificación del Árbol Cósmico de siete ramas con los siete cielos planetarios se debe indudablemente a influencias de origen mesopotámico. Pero, repitámoslo, esto no quiere decir que la noción del Árbol Cósmico = Eje del Mundo haya llegado a los Turco-Tátaros y a los demás pueblos siberianos mediante influencias orientales. El ascenso al Cielo a lo largo del Eje del Mundo es una idea universal y arcaica, anterior a la idea del paso por las siete regiones celestes (= siete cielos planetarios), que sólo pudo extenderse en el Asia central mucho tiempo después que las especulaciones mesopotámicas sobre los siete planetas. Es ya conocido el hecho de que el valor religioso del número 3 —simbolizando las tres regiones cósmicas—[45] ha precedido al valor del número 7. Se habla también de nueve cielos (y de nueve dioses, nueve ramas del Árbol Cósmico, etc.), número místico que se explica según todo hace pensar como 3 × 3, y que debe considerarse, en consecuencia, como parte de un simbolismo más arcaico que el revelado por el número 7, de origen mesopotámico.[46]

El chamán escala un árbol o un poste que tiene siete o nueve *tapty*, y que representan los siete o nueve niveles celestes. Los

"obstáculos" (*pudak*), que tiene que vencer, son en realidad, como ha advertido Anochin (*Materialy*, p. 9), los cielos que el chamán debe atravesar. Cuando los Yakutes hacen sacrificios cruentos, sus chamanes yerguen al aire libre un árbol con nueve peldaños (*tapty*), y lo suben, para llevar la ofrenda hasta Aitojon. La iniciación de los chamanes sibo (emparentados con los tungusos) exige, como hemos visto, la presencia de un árbol con peldaños; otro, más pequeño, labrado con nueve *tapty*, lo guarda el chamán en su yurte (Harva: *Relig. Vorstell.*, p. 50). Un signo más para mostrar su facultad para el viaje extático por las regiones celestes.

Hemos visto que los Pilares Cósmicos de los Ostiacos llevaban siete cortaduras. Los Vogules imaginan que se llega al Cielo subiendo una escalera de siete peldaños. En toda la Siberia del sureste es general la concepción de los siete cielos. Pero no es la única conocida: la imagen de nueve niveles celestes, o aun de dieciséis, diecisiete e incluso treinta y tres cielos no está menos extendida. Como veremos muy pronto, el número de cielos no está en relación con el número de los dioses; las correlaciones entre el panteón y el número de los cielos parecen en ocasiones bastante artificiosas.

Entre los Altaicos se habla tanto de siete como de doce, dieciséis o diecisiete cielos (Radlov: *Aus Sibirien*, II, pp. 6 *ss.*); entre los Teleutes, el árbol chamánico tiene dieciséis cortaduras, que representan otros tantos niveles celestes (Harva: *Relig. Vorstell.*, p. 52). En el cielo más alto habita Tengere Kaira Kân, "El Emperador misericordioso Cielo", en las tres regiones inferiores se hallan los tres principales dioses producidos, mediante una especie de emanación, por aquél: Bai Ulgän vive en el decimosexto, en un trono de oro que hay sobre la cumbre de una montaña áurea; Kysûgan Tengere, "El Muy Fuerte", en el noveno (no se proporciona ningún informe acerca de los habitantes del decimoquinto al décimo cielo); Mergen Tengere, "el Omnisciente", vive en el séptimo, donde se encuentra también el Sol. En los demás pisos inferiores residen el resto de los dioses y gran número de otros seres semidivinos (Radlov, *op. cit.*, pp. 7 *ss.*).

Entre los Tátaros de Altai, Anochin encontró una tradición totalmente distinta (*Materialy*, pp. 9 *ss.*): Bai Ulgän, el dios supremo, habita el cielo supremo —el séptimo—; Tengere Kaira Kân no desempeña ningún papel (ya hemos advertido que está a punto de desaparecer de la actualidad religiosa); los siete Hijos y las nueve Hijas de Ulgän viven en los Cielos, pero no se precisa en cuáles.[47]

El grupo de siete o nueve Hijos (o "Servidores") del dios celeste se halla frecuentemente en el Asia central y septentrional, tanto entre los Ugrios como entre los Turco-Tátaros. Los Vogules conocen Siete Hijos del Dios, los Vasyugan-Ostiacos hablan de Siete Dioses distribuidos en Siete Cielos: en el más alto está Num-tôrem, a los otros siete dioses se le llama "Los Custodios del Cielo" (Tôrem-karevel) o "Los Dolmetchers del Cielo".[48] Entre los Yakutes se encuentran también un grupo de Siete Dioses supremos.[49] En la mitología mongólica se habla, por el contrario, de "Nueve Hijos del Dios" o "Servidores del Dios", que son al mismo tiempo dioses protectores (*sulde-tengri*) y dioses guerreros. Los Buriatos conocen incluso los nombres de estos nueve Hijos del Dios supremo, pero tales nombres varían de una región a otra. El número nueve aparece también en los rituales de los Chuvaches de Volga y de los Cheremís (Harva: pp. 162 *ss.*).

Además de estos grupos de siete o nueve dioses, y de las respectivas imágenes de siete o nueve cielos, se hallan en el Asia central grupos aún más numerosos, como los treinta y tres dioses (*tengeri*) que habitan Sumeru, y cuyo número de origen podría ser hindú (Harva, p. 164). Verbitzki halló entre los Altaicos la idea de treinta y tres cielos y Katanov la encontró igualmente entre los Soyotes (Harva: p. 52); sin embargo, la frecuencia de este número es sumamente limitada, y cabe suponer que es una importación reciente y de probable origen hindú. Entre los Buriatos el número de dioses es tres veces mayor: 99 dioses, divididos en buenos y malos y distribuidos por regiones: 55 dioses buenos en las regiones suroeste, y 44 malos en las noreste. Estos dos grupos de dioses luchan desde hace mucho tiempo entre sí.[50] Los Mongoles conocían también antiguamente 99 *tengri* (Harva: p. 165). Pero ni los Buriatos ni los Mongoles pueden decir nada preciso acerca de estos dioses, cuyos nombres son oscuros y artificiales.

Debemos recordar, sin embargo, que la creencia en un Dios celeste supremo es originaria y muy antigua en el Asia central y las regiones árticas (véase nuestro *Traité,* pp. 63 *ss.*); igualmente antigua es la creencia en los "Hijos de Dios", aunque el número siete represente una influencia oriental y, por lo tanto, reciente. Es probable que la ideología chamánica haya desempeñado cierto papel en la difusión del número 7. Al. Gahs cree que el conjunto mítico-cultural del antepasado lunar tiene relación con los ídolos con siete cortaduras y el Árbol-Humanidad de siete ramas, y también con los cruentos sacrificios periódicos y "chamanistas", de origen meridional, que han sustituido a los sacrificios incruentos

(ofrendas de la cabeza y de los huesos a los dioses celestes supremos).[51] Sea como fuere, entre los Yurak-Samoyedos, el Espíritu de la Tierra tiene siete hijos y los ídolos (*sjaadai*) poseen siete caras, o una cara con siete cortaduras o sólo siete incisiones; y estos *sjaadai* están relacionados con los árboles sacros.[52] Ya hemos visto que el chamán lleva en su indumento siete campanillas, que representan las voces de las Siete Hijas celestes (cf. Mikhailovski: *Shamanism*, p. 84). Entre los Ostiacos del Yenisei, el futuro chamán se retira a la soledad, cuece una ardilla voladora, la parte en ocho pedazos, come siete y tira el octavo. Al cabo de siete días vuelve al mismo lugar y recibe una señal que decide su vocación.[53] El número místico 7 desempeña con toda probabilidad un papel de importancia en la técnica y el éxtasis del chamán, porque, entre los Yurak-Samoyedos, el futuro chamán yace siete días y siete noches inconsciente, mientras los espíritus lo despedazan y proceden a su iniciación (Lehtisalo, p. 147); los chamanes ostiacos y lapones comen setas con siete manchas para conseguir el trance; [54] el chamán lapón recibe de su maestro una seta con siete manchas (Itkonen, p. 159); el chamán yurak-samoyedo posee un guante de siete dedos (Lehtisalo, p. 147); el chamán ugrio tiene siete espíritus auxiliares (Karjalainen, III, p. 311), etc. Se ha podido demostrar que, entre los Ostiacos y los Vogules, la importancia del número 7 es debida a influencias precisas del Antiguo Oriente,[55] y está fuera de duda que el mismo fenómeno se ha producido también en el resto del Asia central y septentrional.

Lo que importa a nuestra investigación es que el chamán parece poseer un conocimiento más directo de todos estos cielos y, por tanto, de todos los dioses y semidioses que los habitan. En efecto, si él puede entrar sucesivamente en todas las regiones celestes, es porque le ayudan sus habitantes y, antes de poder hablar con Bai Ulgän, conversa con los otros seres celestes y les pide apoyo y protección. El chamán demuestra igual conocimiento experimental en lo que atañe a las regiones del mundo subterráneo. Los Altaicos conciben la entrada del Infierno como una "Abertura para el humo" de la Tierra, y se halla, desde luego, en el "Centro" (al norte, según los mitos del Asia central, que corresponde al Centro del Cielo [Harva: *Relig. Vorstell.*, p. 54] porque, como se sabe, el "norte" se identifica con el "centro" en toda el área asiática, desde la India a la Siberia). Por una especie de simetría, se ha imaginado que el Infierno tiene el mismo número de regiones que el Cielo: tres, entre los Karagases y los Soyotes, que reconocen tres cielos; siete o nueve para la mayoría de los pueblos del Asia

central o septentrional.[56] Hemos visto que el chamán altaico franquea sucesivamente los siete "obstáculos" (*pudak*) del Infierno. Efectivamente, es siempre él, y sólo él, el que dispone de un conocimiento experimental de los Infiernos, porque ha entrado en vida, igual que sube y baja los siete o nueve cielos.

Chamanismo y cosmología en el área oceánica

Sin pretender comparar dos fenómenos tan complejos como el chamanismo central y nor-asiático, de una parte, y el chamanismo de Indonesia y Oceanía, de la otra, observaremos rápidamente ciertos hechos del área sureste asiática con el objeto de esclarecer dos puntos: *1)* la presencia, en estas regiones, del simbolismo arcaico de las tres zonas cósmicas y del Eje del Mundo; *2)* las influencias hindúes (que se descubren especialmente gracias al papel cosmológico y a la función religiosa del número 7), que han venido a adherirse en el fondo de la religión autóctona. Nos parece, en efecto, que los dos bloques culturales, el Asia central y septentrional de una parte, e Indonesia y Oceanía de la otra, ofrecen a este propósito rasgos comunes debidos al hecho de que entrambos han visto sus tradiciones religiosas arcaicas notoriamente modificadas a consecuencia del influjo de otras culturas superiores. No se trata de hacer aquí el análisis histórico-cultural del área indonesia y oceánica, trabajo que rebasaría con mucho nuestro propósito.[57] Sólo nos importa fijar algunos hitos para mostrar desde qué ideologías y gracias a qué técnicas se ha podido desarrollar el chamanismo.

Entre los pueblos más arcaicos de la península de Malaca, entre los Pigmeos Semang, hallamos el símbolo del Eje del Mundo: una roca enorme, Batu-Ribn, se yergue en el centro del mundo; debajo se encuentra el Infierno. Antiguamente en Batu-Ribn se elevaba hacia el Cielo el tronco de un árbol (Schebesta: *Les Pygmées*, pp. 156 *ss.*). Según los informes recogidos por Evans, una columna de piedra, Batu Herem, soporta el Cielo: su cima atraviesa la bóveda y sale por encima del cielo de Taperu, en una región llamada Ligoi, donde habitan y se divierten los Chinoi.[58] El Infierno, el centro de la Tierra y la "puerta" del Cielo se encuentran en el mismo eje, y por éste se efectuaba antaño el paso de una región cósmica a otra. Nos costaría trabajo creer en la autenticidad de este esquema cosmológico de los Pigmeos Semang, si no tuviéramos razones para creer que una teoría análoga fue ya esbozada en los tiempos prehistóricos.[59]

Cuando examinemos las creencias relativas a los curanderos semang y sus técnicas mágicas, tendremos ocasión de advertir ciertas influencias malayas (por ejemplo, el poder de transformarse en tigre). Aún pueden descubrirse algunos rasgos de la misma índole en sus ideas concernientes a la suerte del alma en el más allá. Al morir, el alma abandona el cuerpo por el talón y se dirige hacia Oriente, hasta el mar. Durante siete días los difuntos pueden volver a su aldea; pasado este plazo, aquellos que llevaron una vida honrada van escoltados por Mampes hacia una isla milagrosa, llamada Belet; para llegar a ella, atraviesan un puente en forma de montaña rusa construido sobre el mar. El puente se llama Balan Bacham. Bacham es una especie de helecho que crece al otro lado del puente; allí, se halla una mujer-chinoi, Chinoi-Sagar, que adorna su cabeza con helechos Bacham, y los muertos deben hacer lo mismo antes de poner los pies en la isla Belet. Mampes es el guardián del puente y se le imagina como una negrito gigante; éste es el que consume las ofrendas hechas a los muertos. Una vez llegados a la isla, los difuntos se dirigen hacia el Árbol Mapic (probablemente, el árbol se yergue en el centro de la isla), donde están los demás difuntos. Pero los recién llegados no pueden adornarse con las flores del Árbol ni saborear sus frutos antes de que los muertos que les han precedido hayan quebrado en él todos sus huesos y les hayan vuelto los ojos en las órbitas, de manera que puedan mirar hacia dentro. Ya cumplidas estas condiciones, se convierten en verdaderos espíritus (*kemoit*) y pueden comer los frutos del Árbol.[60] Éste es, desde luego, un Árbol milagroso y el Manantial de la Vida; porque en su raíz crecen pechos henchidos de leche, y se encuentran también los espíritus de los niños:[61] verosímilmente, las almas de los que no han nacido aún. Aunque el mito recogido por Evans no diga nada acerca de este punto, es probable que los difuntos se vuelvan niños y se preparen así para una nueva existencia en el mundo.

Aquí volvemos a encontrar la idea del Árbol de la Vida, en cuyas ramas se posan las almas de los niños, y que parece ser un mito antiquísimo, aunque sea parte de otro conjunto religioso que el que se refiere al dios Ta Pedn y el simbolismo del Eje del Mundo. Efectivamente, se descifra en este mito, por una parte la conjunción mística hombre-planta, y por otra parte, rasgos de una ideología matriarcal que son ajenos al conjunto arcaico: Dios supremo del Cielo, simbolismo de las tres zonas cósmicas, mito de un tiempo primordial en que existían comunicaciones directas y fáciles entre la Tierra y el Cielo (mito del "Paraíso perdido").

Además el hecho de que los difuntos puedan volver a su alde durante *siete* días, demuestra también una influencia, aún má reciente, indomalaya.

Entre los Sakai, cunden estas influencias: creen que el alm abandona el cuerpo por la parte posterior de la cabeza y se dirig hacia Occidente. El muerto trata de entrar en el Cielo por l misma puerta que utilizan las almas de los Malayos, pero, com no lo consigue, pasa por el puente Menteg, tendido sobre un caldera de agua hirviendo (esta idea es de origen malayo [Evans p. 209, *n.* 1]). El puente es en realidad el tronco de un árbol si corteza. Las almas de los malvados caen en la caldera. Yenang s apodera de ellos, los abrasa hasta dejarlos convertidos en cenizas entonces los pesa: si las almas son livianas, las envía al Cielo; d no ser así, continúa quemándolas para purificarlas por el fuego.[6]

Los Besisi del distrito Kuala Langat de Selangan, como los d Bebrang, hablan de una Isla de los Frutos, a la que se dirige las almas de los muertos. La isla es semejante al Árbol Mapic de lo Semang. Allí, cuando los hombres envejecen, pueden volverse ni ños y crecer de nuevo.[63] Según los Besisi, el Universo está dividid en seis regiones superiores, la Tierra y seis regiones subterránea (Evans, *Studies*, pp. 378 *ss.*), lo que descubre una mezcla de la anti gua concepción tripartita con las ideas cosmológicas indomalayas

Entre los Jakun,[64] se coloca en la tumba un poste de cinco pie de largo y con catorce incisiones: siete en una cara y hacia arriba siete sobre la otra cara y hacia abajo; el poste lleva el nombr de "escalera del alma" (Evans, pp. 266-7). Ya tendremos ocasión d volver a hablar del simbolismo de la escalera; de momento, seña lemos la presencia de las siete incisiones que representan, se den cuenta o no se den cuenta de ellos los Jakun, los siete nivele celestes que el alma ha de atravesar, cosa que demuestra la pe netración de ideas de origen oriental, incluso entre pueblos tan "primitivos" como los Jakun.

Los Dusun[65] de Borneo del norte creen que el camino de lo muertos escala una montaña y atraviesa un río (Evans, pp. 33 *ss.*) El papel de la montaña en las mitologías funerarias se explica siempre por el simbolismo de la ascensión y entraña la creencia en una morada celeste para los difuntos. Veremos en otro luga cómo los muertos "se aferran a las montañas" exactamente igual que los chamanes o los héroes en sus ascensiones iniciáticas. Lo que importa precisar desde ahora es que, en todos los pueblos qu hemos estudiado, el chamanismo muestra una estrecha subordina ción en relación con las creencias funerarias (Montaña, Isla para

disíaca, Árbol de la Vida) y con las concepciones cosmológicas (Eje del Mundo = Árbol Cósmico, tres regiones cósmicas, siete cielos, etcétera.). Ejerciendo su oficio de curandero o de psicopompo, el chamán utiliza los datos tradicionales acerca de la topografía infernal (sea celeste, marítima o subterránea), datos fundados, en última instancia, en una cosmología arcaica, aunque muchas veces enriquecida o alterada por influencias exóticas.

Los Ngadju Dayacos del sur de Borneo tienen una concepción más particular del Universo: en efecto, aunque existe un mundo superior y otro inferior, el nuestro no debe considerarse como un tercero, sino como la totalidad de los otros dos, puesto que los refleja y los representa a la vez.[66] Todo esto es, por otro lado, parte de la ideología arcaica, según la cual las cosas de la Tierra no son sino una réplica de los modelos ejemplares que existen en el Cielo o en el "más allá". Añadamos que la concepción de las tres zonas cósmicas no contradice la idea de la unidad del mundo. Todos los muchos simbolismos que expresan la similitud entre los tres mundos y los medios de comunicación entre los mismos, expresan a la vez su *unidad,* su integración en un solo Cosmos. La división de las zonas cósmicas en tres —tema que, por las razones anteriormente expuestas nos importa subrayar—, no excluye en modo alguno la Unidad profunda del Universo, ni su aparente "dualismo".

La mitología de los Ngadju Dayacos es bastante complicada, pero puede desprenderse de ella una idea dominante, y es justamente la de un "dualismo cosmológico". El Árbol del Mundo es anterior a ese dualismo, porque representa al Cosmos en su totalidad (Schärer: *Die Gottesidee,* pp. 35 *ss.*); simboliza incluso la unificación de las dos divinidades supremas (*ibid.,* pp. 37 *ss.*). La creación del mundo es el resultado del conflicto entre los dos dioses que representan los dos principios polares: femenino (cosmológicamente inferior, representado por las Aguas y la Serpiente) y masculino (la región superior, el Ave). Durante la lucha entre estos dioses antagónicos, el Árbol del Mundo (la totalidad primordial) es destruido (Schärer, p. 34), pero esta destrucción es sólo provisional: arquetipo de toda actividad humana creadora, el Árbol del Mundo sólo es destruido para que pueda renacer. Nos inclinamos a descifrar en estos mitos tanto el antiguo esquema cosmogónico de la hierogamia Cielo-Tierra, esquema expresado igualmente, en otro plano, por el simbolismo de los enemigos complementarios Ave-Serpiente, como la estructura "dualista" de las antiguas mitologías lunares (la oposición entre los contrarios, la

sucesión alterna de destrucciones y creaciones, el eterno retorno). Es, por otro lado, indudable que algunas influencias hindúes se adhirieron posteriormente al antiguo fondo autóctono, aunque muchas veces estas influencias se hayan reducido a la nomenclatura de los dioses.

Lo que nos importa especialmente señalar es que el Árbol del Mundo está presente en todas las aldeas incluso en todas las casas de los Dayacos (cf. Schärer, pp. 76 *ss.* y Láms. I y II): y este Árbol está representado con siete ramas. Que es el símbolo del Eje del Mundo y, por tanto, del camino hacia el Cielo, lo demuestra el que un "Árbol del Mundo" análogo se encuentra siempre en las "barcas de los muertos" indonesios, que se supone llevan a los difuntos hasta el más allá celeste.[67] Este Árbol, dibujado con seis ramas (siete, contando la copa) y que tiene el Sol y la Luna a sus lados, presenta en ocasiones la forma de una lanza adornada con los mismos símbolos que se utilizan para designar la "escala del chamán", y por la que éste sube a los cielos para traer el alma fugitiva del enfermo.[68] El "Árbol-Lanza-Escala", representado en las "barcas de los muertos", no es otra cosa que la réplica del Árbol milagroso que se halla en el más allá y que las almas encuentran en su viaje hacia el dios Devata Sangiang. Los chamanes indonesios (por ejemplo, entre los Sakai, los Kubu y los Dayacos) poseen igualmente un árbol que utilizan como escala para llegar al mundo de los espíritus y buscar las almas de los enfermos.[69] Nos daremos cuenta del papel desempeñado por el Árbol-Lanza cuando examinemos las técnicas del chamanismo indonesio. Advirtamos, de pasada, que el árbol chamánico de los Dusun-Dayacos, que se emplea en las ceremonias de curación, tiene siete ramas (Steinmann, *Das Kultische Schiff*, p. 189).

Los Batak, la mayor parte de cuyas ideas religiosas proceden de la India, conciben el Universo dividido en tres regiones: el Cielo con siete pisos, donde habitan los dioses; la Tierra, ocupada por los hombres; y el Infierno, residencia de los demonios y de los difuntos.[70] Aquí también se encuentra el mito de un tiempo paradisíaco, en el que el Cielo estaba más cerca de la Tierra y en que existían comunicaciones continuas entre los dioses y los humanos; pero, a causa del orgullo del hombre, quedó interrumpido el camino hacia el mundo celeste. El dios supremo, *Mula djadi na bolon* ("El que tiene su principio en sí mismo"), el creador del Universo y de los otros dioses, habita el último cielo y parece haberse convertido —como todos los dioses supremos de los "primitivos"— en un *deus otiosus;* no se le ofrecen sacrificios. Una

Serpiente cósmica vive en las regiones subterráneas y, a la postre, acabará con el mundo.[71]

Los Minangkabau de Sumatra tienen una religión híbrida, con un fondo principal de animismo, pero fuertemente influido por el hinduismo y el islamismo.[72] El Universo tiene siete pisos; tras la muerte, el alma debe pasar por el filo de una navaja de afeitar tendida por encima de un Infierno ardiente: los pecadores caen en el fuego, y los buenos suben al Cielo donde se encuentra un gran Árbol. Allí permanecen las almas hasta la resurrección final.[73] Aquí se reconoce fácilmente la mezcla de los temas arcaicos (el puente, el Árbol de la Vida, receptáculo y alimento de las almas), con influencias exóticas (el fuego del Infierno, la idea de la resurrección final).

Los Nias conocen el árbol cósmico, origen de todo lo creado. Para subir al Cielo los muertos caminan por un puente; bajo éste se abre el abismo del Infierno. A la entrada del Cielo hay un guardián con un escudo y una lanza; utiliza un gato para arrojar las almas culpables a las aguas del Infierno.[74]

Interrumpamos aquí esta enumeración de ejemplos indonesios. Acerca de todos estos temas míticos (puente funerario, ascensión, etcétera) y sobre las técnicas chamánicas en algún modo relacionadas con ellos, volveremos a hablar más adelante. Por ahora que nos baste mostrar, al menos en una parte del área oceánica, la presencia de un conjunto cosmológico y religioso de remotísima antigüedad, diversamente modificado por influencias sucesivas de ideas hindúes y asiáticas.

IX. EL CHAMANISMO NORTEAMERICANO Y SURAMERICANO

El chamanismo entre los Esquimales

Sean cuales fueren las relaciones históricas entre el Asia septentrional y la América del Norte, la continuidad cultural entre los Esquimales y los pueblos árticos actuales de Asia e incluso de Europa (los Chukchi, los Yakutes, los Samoyedos y los Lapones), no ofrece ninguna duda.[1] Uno de los principales elementos de esta comunidad cultural lo constituye el chamanismo: los chamanes desempeñan en la vida religiosa y social de los Esquimales el papel capital que les corresponde entre los vecinos asiáticos de estos últimos. Ya hemos visto que su iniciación presenta en todas partes los mismos grandes rasgos propios de las iniciaciones en la vida mística: vocación, retiro a la soledad, aprendizaje junto a un maestro, adquisición de uno o varios espíritus familiares, ritual simbólico de la muerte y de la resurrección, lenguaje secreto... Como veremos en seguida, las experiencias extáticas del *angakkok* esquimal se relacionan con el vuelo místico y el viaje a las profundidades del mar, dos proezas características del chamanismo norasiático. Se advierten también relaciones más estrechas entre el chamán esquimal y la divinidad celeste o el dios *Cosmocrate* que posteriormente la sustituyó.[2] Existen, sin embargo, algunas pequeñas diferencias en relación con el Asia del noreste: la falta de un indumento ritual propiamente dicho y del tambor en el chamán esquimal.

Las principales prerrogativas del chamán esquimal son la curación, el viaje submarino hasta la Madre de los Animales (con objeto de asegurar la abundancia de la caza), el buen tiempo (por sus relaciones con Sila) y también la ayuda que procura a las mujeres estériles.[3] La enfermedad es provocada por la violación de los tabúes, esto es, por un desorden en lo sagrado, o procede del rapto del alma por un muerto. En el primer caso, el chamán trata de borrar la mancha por medio de confesiones colectivas;[4] en el segundo, emprende el viaje extático al Cielo o a las profundidades del mar para encontrar el alma del enfermo y restituirla a su cuerpo.[5] Siempre por medio de los viajes extáticos, el *angakkok* llega hasta Takánakapsâluk, en el fondo del océano, o a la presencia de Sila, en los Cielos. Es, por otro lado, un especialista del vuelo

mágico. Algunos chamanes han ido a la Luna, otros han dado la vuelta a la Tierra volando.[6] Según las tradiciones, los chamanes vuelan como los pájaros, separando y agitando los brazos como el ave sus alas. Los *angákut* conocen también el porvenir, hacen profecías, anuncian los cambios atmosféricos y sobresalen en proezas mágicas.

Sin embargo, los Esquimales recuerdan un tiempo en que los *angákut* eran mucho más poderosos que hoy (Rasmussen: *Iglulik Eskimos*, pp. 131 *ss.*, *id.*: *The Netsilik Eskimos*, p. 295). "Yo mismo soy chamán —decía alguno de ellos a Rasmussen—, pero no soy nada comparado con mi abuelo Titqatsaq. Él vivía en los tiempos en que un chamán podía descender hasta la Madre de los Animales del mar, volar hasta la Luna o hacer viajes a través de los aires..." (Rasmussen: *The Netsilik Eskimos*, p. 299). Es notable comprobar aquí también esta idea de la decadencia actual de los chamanes que ya hemos hallado en otras culturas.

El chamán esquimal no sabe sólo rezar a Sila para obtener el buen tiempo (cf. Rasmussen: *The Thulefahrt*, pp. 168 *ss.*); es capaz también de hacer que cese la tempestad mediante un ritual harto complicado y que exige a la vez la asistencia de los espíritus auxiliares y la evocación de los muertos, y un duelo con otro chamán, en el curso del cual éste es muchas veces "muerto" y "resucitado".[7] Cualquiera que sea su objeto, las sesiones se efectúan por la noche, en presencia de toda la aldea. Los espectadores estimulan de cuando en cuando al *angakkok* valiéndose de canciones estridentes y de gritos. El chamán prolonga mucho tiempo sus cánticos en "lenguaje secreto" para evocar a los espíritus. Caído en trance, habla con una voz alta, extraña, que no parece la suya.[8] Los cantos improvisados durante el trance dejan traslucir en ocasiones algunas experiencias místicas del chamán.

> *Todo mi cuerpo es solamente ojos.*
> *¡Miradlo! ¡No tengáis miedo!*
> *¡Miro desde todas partes!*

Así canta un chamán (Thalbitzer: *Les magiciens esquimaux*, p. 102), aludiendo indudablemente a la experiencia mística de la luz interior que le deslumbra antes de entrar en trance.

Pero, aparte de estas sesiones impuestas por problemas colectivos (tempestades, escasez de caza, informes acerca del tiempo, etcétera), o por la enfermedad (que también amenaza de un modo u otro el equilibrio de la sociedad), el chamán emprende viajes

extáticos al Cielo, al País de los Muertos, por gusto (*for joy alone*). Se deja atar, como es la costumbre cuando se prepara para una ascensión, y vuela por los aires; allí conversa largamente con los muertos y, ya de vuelta en la Tierra, narra la vida de los difuntos en el Cielo (Rasmussen: *Iglulik*, pp. 129-31). Este rasgo demuestra la necesidad que siente el chamán esquimal de la experiencia extática por sí misma, y explica igualmente su inclinación hacia la soledad y la meditación, sus largas conversaciones con sus espíritus auxiliares y su necesidad de quietud.

Se distinguen, por lo común, tres regiones donde moran los muertos (cf., por ejemplo, Rasmussen: *Netsilik*, pp. 315 *ss.*): el Cielo, un Infierno situado inmediatamente bajo la corteza terrestre y un segundo Infierno hundido muy profundamente bajo la Tierra. En los Cielos, como en el Infierno verdadero y profundo, los muertos llevan una existencia feliz, disfrutando de una vida de alegría y de prosperidad. La única gran diferencia con la vida terrestre consiste en que allá abajo las estaciones son siempre opuestas a las que transcurren en la Tierra: cuando es invierno aquí abajo, es verano en el Cielo y en los Infiernos, y viceversa. Únicamente en el Infierno subterráneo, situado inmediatamente bajo la corteza terrestre, y reservado a los que se han hecho culpables por diversas violaciones de los tabúes, así como a los cazadores medianos, es donde reinan el hambre y la desesperación (Rasmussen: *ibid.*). Los chamanes conocen perfectamente todas estas regiones, y cuando un muerto, temiendo afrontar a solas el camino del más allá, se apodera del alma de un vivo, el *angakkok* sabe dónde tiene que buscarla.

A veces el viaje de ultratumba del chamán se realiza durante un trance cataléptico que presenta todos los caracteres de una muerte aparente. Esto le sucedió a un chamán de Alaska, el cual manifiesta haber muerto y haber seguido durante dos días el camino de los difuntos: era un camino hollado por todos los que le habían precedido. Al andar, escuchaba continuamente llantos y lamentaciones; supo que eran los vivos que lloraban a sus muertos. Llegó a un pueblo muy grande, parecido a los de los vivos; allí dos sombras lo llevaron a una casa. El hogar estaba encendido en el centro de la vivienda y algunos trozos de carne asábanse en las brasas, pero éstas tenían ojos vivos que seguían los movimientos del chamán. Los compañeros le ordenaron que no tocara la carne (si el chamán hubiera probado una vez los manjares del país de los muertos, hubiera tropezado con muchos obstáculos para volver al mundo). Después de permanecer algún

tiempo en la aldea, prosiguió su camino, llegó a la Vía Láctea, la recorrió largamente y descendió por último sobre su tumba; cuando se hubo reintegrado a ésta, su cuerpo volvió a la vida y, abandonando el cementerio, el chamán volvió a su aldea y narró sus aventuras.[9]

Nos hallamos ante una experiencia extática cuyo contenido rebasa la esfera del chamanismo propiamente dicho, pero que, aun siendo también accesible a otros seres humanos privilegiados, es sin embargo muy frecuente en los medios chamánicos. Los descensos o los Infiernos o las ascensiones al Paraíso celeste a que se refieren las hazañas de los héroes polinesios, turco-tátaros, norteamericanos y otros, pertenecen a esta clase de viajes extáticos a las zonas prohibidas, y las mitologías funerarias respectivas se nutren con proezas de este género.

Volviendo a los chamanes esquimales, sus capacidades extáticas les permiten emprender cualquier viaje "en espíritu", a cualquier región cósmica. Toman siempre la precaución de hacerse atar con cuerdas, de modo que sólo puedan viajar "en espíritu"; de otro modo serían arrebatados por los aires y desaparecerían de verdad. Debidamente sujetos, y en ocasiones separados de los demás asistentes por una cortina, comienzan por invocar a sus espíritus familiares y con su ayuda abandonan la Tierra y llegan a la Luna o se introducen en las entrañas del océano o de la tierra. De esta suerte un chamán de los Esquimales de Baffin fue llevado por su espíritu auxiliar (que entonces era un oso) a la Luna; allí encontró una casa cuya puerta, formada por la boca de una morsa, amenazaba con destrozar al intruso (tema harto conocido de la "entrada difícil" y del que volveremos a hablar más adelante). Al fin, dentro de la casa, encontró al Hombre-de-la-Luna y a su mujer, el Sol. Tras muchas aventuras, volvió a la Tierra, y su cuerpo, que durante el éxtasis había permanecido inanimado, dio señales de vida. Por último, el chamán se libró de todas las cuerdas que le tenían prisionero y contó a los asistentes las peripecias de su viaje.[10]

Tales proezas, emprendidas sin motivo visible, repiten, en cierto modo, el viaje iniciático sembrado de peligros y especialmente el paso por una "puerta angosta" que sólo permanece abierta un segundo. El chamán esquimal siente la necesidad de estos viajes extáticos porque es especialmente durante el trance cuando es en verdad él mismo: la experiencia mística le es indispensable ya que constituye su propia personalidad. Pero no son solamente los viajes "en espíritu" los que lo empujan a semejantes pruebas

iniciáticas. Los malos espíritus aterrorizan periódicamente a los Esquimales y a los chamanes se les llama para alejarlos. La sesión, en casos de esta índole, supone una lucha enconada entre los espíritus familiares del chamán y los malos espíritus (bien sean éstos espíritus de la naturaleza, exasperados por la violación de los tabúes, bien las almas de determinados muertos). A veces el chamán abandona la cabaña y vuelve a ella con las manos ensangrentadas (Rasmussen: *Iglulik,* pp. 144 *ss.*).

Momentos antes de entrar en trance, el chamán hace movimientos que simulan la acción de sumergirse. Incluso cuando se supone que penetra en las regiones subterráneas, da la impresión de bucear y de volver a la superficie del océano. Contaban a Thalbitzer que un chamán "volvió de nuevo por tercera vez antes de sumergirse para siempre" (*The heathen priests,* p. 459). La expresión más comúnmente utilizada para referirse a un chamán es "el que desciende al fondo del mar" (Rasmussen: *Iglulik,* p. 124). Los descensos submarinos están, como hemos visto, representados simbólicamente en el indumento de muchos chamanes siberianos (extremidades de pato, dibujos de aves que bucean, etc.). En efecto, en el fondo del océano se halla la Madre de los Animales marinos, fórmula mítica de la Gran Diosa de las Fieras, manantial y matriz de la vida universal, de cuya buena voluntad depende la existencia de la tribu. Por este motivo el chamán debe bajar periódicamente para reanudar el contacto espiritual con la Madre de los Animales. Pero, como ya hemos advertido, la gran importancia que ésta tiene en la vida religiosa de la colectividad y en la experiencia mística del chamán, no excluye en modo alguno la veneración de Sila, el Ser Supremo de estructura celeste, que también señorea el tiempo y envía los huracanes y las tempestades de nieve. Por esto los chamanes esquimales no parecen estar especializados en descensos submarinos o en ascensiones celestes: su oficio les exige tanto unos como otras.

El descenso junto a Takánakapsâluk, La Madre de la Foca, se emprende a petición de un individuo, ya por causa de enfermedad, ya por mala suerte en la caza, y en este caso se retribuye al chamán. Pero acontece a veces que la caza falta totalmente, y que toda la aldea está amenazada por el hambre: entonces todos los habitantes se reúnen en la casa donde se efectúa la sesión, y el viaje extático del chamán se hace en nombre de toda la comunidad. Los asistentes deben desatarse los cinturones y los cordones, y permanecer silenciosos y con los ojos cerrados. El chamán respira durante algún tiempo profundamente y en silencio, antes de evo-

car sus espíritus auxiliares. Cuando éstos llegan, el chamán comienza a murmurar: "¡El camino está abierto ante mí! ¡El camino está abierto!", y la concurrencia repite a coro: "¡Así sea!" Y, efectivamente, la tierra se abre, pero vuelve a cerrarse un instante después, y el chamán lucha largo tiempo con fuerzas desconocidas antes de exclamar por último: "¡Ahora el camino está bien abierto!" Y los espectadores exclaman a coro: "¡Que el camino permanezca abierto ante él, que tenga un camino ante él!" Primeramente se oye bajo el lecho, luego más lejos, en el corredor, el grito de "¡halala-he-he-he, halala-he-he-he!"; es la señal de que el chamán ha partido ya. El grito se hace cada vez más lejano, hasta que deja de oírse del todo.

Durante este tiempo, los invitados cantan a coro y con los ojos cerrados, y acontece que los vestidos del chamán —de los que se despojó antes de la sesión— se animan y empiezan a volar a través de la casa, por encima de las cabezas. Se oyen también suspiros y la respiración profunda de personas muertas desde hace mucho tiempo; son los chamanes difuntos, que han llegado para ayudar a su colega en el peligroso viaje, y sus suspiros y su respiración parecen venir de muy lejos, bajo el agua, como si fueran de animales marinos.

Una vez llegado al fondo del océano, el chamán se encuentra ante tres grandes piedras en continuo movimiento, y las cuales le cierran el camino: debe pasar entre ellas, a riesgo de ser aplastado. He aquí otra imagen del "paso angosto", que prohíbe el acceso al plano de ser superior a quien no está "iniciado", esto es, incapaz de comportarse como un "espíritu".) Pasado este obstáculo, el chamán sigue un sendero y llega a una especie de bahía; en una colina se yergue, edificada con piedra y provista de una entrada angosta, la casa de Takánakapsâluk. Oye cómo los animales marinos resuellan y jadean, pero no los ve. Un perro, que enseña los dientes, defiende la entrada: es peligroso para todos los que le tienen miedo, pero el chamán pasa por encima de él y el perro comprende que tiene que vérselas con un mago muy poderoso. (Todos estos obstáculos aguardan al chamán ordinario; pero los que son verdaderamente poderosos, llegan al fondo del mar y ante Takánakapsâluk directamente, sumergiéndose debajo de su tienda o de su choza de nieve, como deslizándose por una cañería...)

Si la diosa está irritada contra los humanos, se eleva un gran muro ante su casa y el chamán tiene que echarlo abajo golpeándolo con un hombro. Otros dicen que la casa de Takánakapsâluk

carece de techo, para que la diosa pueda ver mejor —desde su sitio junto al fuego— los actos de los hombres. Toda clase de animales marinos se reúnen en un estanque situado a la derecha del hogar y se oyen sus gritos y su respiración. El rostro de la diosa está cubierto por sus cabellos, y es sucia y descuidada: los pecados de los hombres la tienen casi enferma. El chamán ha de acercarse a ella, cogerla por el hombro y peinarle los cabellos (porque la diosa carece de dedos para peinarse ella sola). Antes de llegar a la diosa ha de vencer aún otro obstáculo: el padre de Takánakapsâluk, tomándolo por un muerto que se dirige hacia el País de las Sombras, quiere apoderarse de él, pero el chamán exclama: "¡Soy de carne y hueso!" y consigue pasar.

Mientras peina a Takánakapsâluk, el chamán le dice: "¡Los hombres ya no tienen focas...!" ¡Y la diosa le responde en el lenguaje de los espíritus: "Los ocultos abortos de las mujeres y las violaciones de los tabúes cometidas al comer carne cocida han cerrado el camino de los animales!" El chamán echa mano de todos sus recursos para apaciguar a la diosa y ésta acaba por abrir el estanque y por dejar en libertad a los animales. Se perciben sus movimientos en el fondo del mar y poco después se oye la respiración entrecortada del chamán, como si emergiera a la superficie del agua. Sigue un largo silencio. Por último, el chamán anuncia: "¡Tengo algo que decir!" Todos le contestan: "¡Dilo, dilo!" Y el chamán, en el lenguaje de los espíritus, exige la confesión de los pecados. Las mujeres confiesan, una tras otra, sus abortos o las violaciones de los tabúes, y se arrepienten.[11]

Como se ve, este descenso extático al fondo del mar lleva aparejada una serie ininterrumpida de obstáculos que pueden confundirse con las pruebas de una iniciación. El tema del paso por un espacio siempre a punto de volver a cerrarse y por un puente angosto como un cabello, el perro infernal, el apaciguamiento de la divinidad irritada, vuelven, como los *leitmotiv*, tanto en las narraciones iniciáticas como en los relatos de los viajes místicos al más allá. Lo mismo en un caso que en otro interviene la ruptura de nivel ontológico: se trata de las pruebas destinadas a confirmar que quien emprende semejante proeza ha rebasado la condición humana, esto es, que está identificado con los "espíritus" (imagen que hace visible una mutación de orden ontológico: tener acceso al mundo de los "espíritus"); de otro modo, si no fuera un "espíritu", el chamán no podría pasar nunca por un espacio tan angosto...

Fuera de los chamanes, cualquier Esquimal puede igualmente

consultar a los espíritus, por el método llamado *qilaneq*. Basta con sentar al enfermo en el suelo ayudándole a tener la cabeza erguida. Se invoca a los espíritus y cuando la cabeza tiene ya mucho peso es señal de que los espíritus están presentes. Entonces se les hacen preguntas: si la cabeza pesa más aún, la respuesta es positiva; si, por el contrario, se hace más liviana, la respuesta es negativa. Las mujeres utilizan este cómodo medio de adivinación valiéndose de los espíritus. Los chamanes acuden a él, en ocasiones, utilizando para el caso su propio pie (Rasmussen: *Iglulik*, pp. 141 *ss.*).

Todo esto se ha hecho posible gracias a la creencia general en los espíritus y especialmente por la comunicación establecida con las almas de los muertos. Sea como fuere, una especie de espiritismo elemental es parte de la experiencia mística de los Esquimales. Sólo se teme a los muertos que, después de diversas violaciones de tabúes, se hacen crueles y malos. Con los demás los Esquimales sostienen relaciones amistosas. Además de los muertos hay un número infinito de espíritus de la naturaleza que, cada uno a su manera, les sirven. Cualquier Esquimal puede obtener la ayuda o la protección de un espíritu o de un muerto; pero semejantes relaciones no bastan para conferir los poderes chamánicos. En ésta, como en tantas otras culturas, sólo es chamán el que, por vocación mística o por búsqueda voluntaria, se somete a la enseñanza de un maestro, pasa con buen éxito las pruebas de la iniciación y se hace capaz de experiencias extáticas inaccesibles a los demás mortales.

Chamanismo norteamericano

En muchas tribus norteamericanas el chamanismo domina la vida religiosa o, por lo menos, constituye el aspecto más importante de la misma.[12] Pero en ninguna parte el chamán acapara toda la experiencia religiosa. Hay, fuera de él, otros técnicos de lo sagrado: el sacerdote, el hechicero (mago negro); por otra parte y como hemos visto, cualquier individuo se esfuerza por obtener, para su provecho personal, un cierto número de "poderes" mágico-religiosos, identificados casi siempre con ciertos "espíritus" protectores o auxiliares. Sin embargo, el chamán se distingue de los unos y de los otros —de sus colegas y de los profanos— por la intensidad de sus propias experiencias mágico-religiosas. Cualquier indio puede obtener un "espíritu protector" o un "poder" cualquiera que le haga capaz de tener "visiones" y aumente sus reservas de

lo sagrado, pero únicamente el chamán, merced a sus relaciones con los espíritus, consigue llegar, con la profundidad necesaria, al mundo sobrenatural: en otras palabras, sólo él consigue apropiarse una técnica que le permite emprender viajes extáticos siempre que lo desea.

En cuanto a las diferencias que distinguen al chamán de los demás especialistas de lo sagrado (los sacerdotes y los magos negros), son menos claras. Swanton ha propuesto la división siguiente: los sacerdotes trabajan para toda la tribu o toda la nación, o en todo caso para una sociedad cualquiera, mientras que la autoridad de los chamanes depende únicamente de su habilidad personal.[13] Pero Park observa justamente que, en muchas culturas (por ejemplo, las de la Costa del Noroeste), los chamanes desempeñan determinadas funciones sacerdotales.[14] Wissler opta por la distinción tradicional entre el conocimiento y la práctica de los rituales que definen el sacerdocio, y la experiencia directa de las fuerzas sobrenaturales, característica del chamanismo.[15] En general, esta diferencia se impone; pero no hay que olvidar que el chamán, y lo repetimos de nuevo, está también obligado a adquirir un *corpus* de doctrinas y de tradiciones, y a veces se somete a un aprendizaje bajo la dirección de un viejo maestro, o sufre una iniciación por medio de un "espíritu", que le comunica la tradición chamánica de la tribu.

Por su lado, Park (*op. cit.*, p. 10) define el chamanismo norteamericano por el poder sobrenatural que el chamán adquiere tras una experiencia personal directa. "Este poder es generalmente utilizado de tal modo que interesa a toda la sociedad. Por ende, la práctica de la hechicería puede ser una parte tan importante del chamanismo como el tratamiento de la enfermedad o el encantamiento de los animales en la caza colectiva. Designaremos con el término 'chamanismo' todas las prácticas mediante las cuales pueden conseguir los humanos el poder sobrenatural, la utilización de este poder para el bien o para el mal y todos los conceptos o las creencias relacionados con tales poderes." La definición es cómoda y permite reunir gran número de fenómenos bastante dispares. En lo que nos atañe, preferimos poner de manifiesto la *capacidad extática* del chamán frente al sacerdote, y su función *positiva* en comparación con las actividades antisociales del hechicero, del mago negro (aunque en muchos casos, el chamán norteamericano, como sus colegas de todo el mundo, asuma estas dos actitudes).

La función principal del chamán es la curación, pero desem-

peña también un papel importante en otros ritos mágico-religiosos como, por ejemplo, la caza común[16] y, en los lugares donde existen, en las sociedades secretas (tipo Midewiwin) o las sectas místicas (tipo "gohst dance religion"). Como todos sus semejantes, los chamanes norteamericanos pretenden poseer una facultad mágica sobre la atmósfera (atraen o detienen la lluvia, etc.), conocen los acontecimientos futuros, descubren a los autores de los robos, etc., defienden a los hombres de los encantamientos de los hechiceros, y, en tiempos más remotos, bastaba con que un chamán paviotso acusase a un hechicero de algún crimen para que éste fuera condenado a muerte y quemaran su casa (Park, *op. cit.*, p. 44). Parece que antiguamente, por lo menos en ciertas tribus, la fuerza mágica de los chamanes fue mucho más grande y más espectacular. Los Paviotso hablan aún de los viejos chamanes que se metían carbones ardiendo en la boca y tocaban impunemente el hierro rojo (Park, *ibid.*, p. 57; pero, véase también, *infra*, p. 254, *n.* 33). En nuestros días, los chamanes se han convertido más bien en curanderos, aunque sus cánticos rituales e incluso sus propias declaraciones se refieran a una omnipotencia casi divina. "Hermano blanco —aseguraba a Reagan un chamán apache—, probablemente no me creerás, pero soy omnipotente. No moriré nunca. Si me apuntas con un fusil, la bala no entrará en mi carne, o si penetra en ella, no me hará ningún daño... Si me hundes en el cuello un cuchillo, empujándolo hacia arriba, saldrá por la parte superior de mi cabeza, sin dañarme... Soy omnipotente. Si quiero matar a alguien, no tengo más que extender la mano y tocarlo, y muere. Mi poder es como el de un dios." [17]

Es posible que esta conciencia eufórica de omnipotencia esté en relación con la muerte y la resurrección iniciáticas. Sea como fuere, los poderes mágico-médicos de que gozan los chamanes norteamericanos no agotan ni sus capacidades extáticas ni sus capacidades mágicas. Cabe suponer que las sociedades secretas y las sectas místicas modernas han acaparado en gran parte la actividad extática que caracterizaba antaño al chamanismo. Recuérdese, por ejemplo, los viajes extáticos al Cielo de los fundadores y de los profetas de algunos movimientos místicos recientes, a los cuales hemos aludido ya, y que, morfológicamente, corresponden a la esfera del chamanismo. En cuanto a la ideología chamánica, ha impregnado fuertemente ciertos sectores de la mitología[18] y del folklore norteamericanos, especialmente aquellos que están relacionados con la vida del más allá y con los viajes a los Infiernos.

La sesión chamánica

Llamado junto a un enfermo, el chamán trata primeramente de descubrir la causa de la enfermedad. Se distinguen dos principales tipos de males: los que proceden de la introducción de un objeto patógeno, y los que se derivan de la "pérdida del alma".[19] El tratamiento difiere esencialmente de una hipótesis a la otra; en el primer caso se trata de expulsar la causa del mal; en el segundo, de hallar y de reintegrar el alma fugitiva del enfermo. En este último caso el chamán es indispensable; porque sólo él puede ver y capturar las almas. En las sociedades que cuentan, fuera de los chamanes, con hombres-médicos y curanderos, estos últimos pueden tratar determinadas enfermedades, pero la "pérdida del alma" está siempre reservada a los chamanes. Cuando se trata de una enfermedad provocada por la introducción de un objeto mágico perturbador es siempre gracias a sus capacidades extáticas, y no mediante un razonamiento que procede de la ciencia profana, como el chamán llega a diagnosticar el motivo; dispone efectivamente de un sinnúmero de espíritus auxiliares que buscan la causa de la enfermedad, y la sesión exige necesariamente la evocación de estos espíritus.

Las causas de la pérdida del alma pueden ser muchas: sueños que provocan su huida; muertos que no se deciden a dirigirse hacia el país de las sombras y vagan por los campos, tratando de llevar con ellos otra alma. O, por último, la propia alma del enfermo se extravía lejos de su cuerpo. Un informador paviotso decía a Park: "Cuando alguien muere súbitamente, es preciso llamar al chamán, si el alma no se ha alejado mucho, el chamán puede traerla; cae en trance para conseguirlo. Cuando el alma se ha adentrado profundamente en el otro mundo, el chamán ya no puede hacer nada: hay demasiada distancia entre él y el alma" (Park, p. 41). El alma abandona el cuerpo durante el sueño, y si se despierta a alguien bruscamente, se le puede matar. No hay que despertar nunca de pronto a un chamán. Los objetos maléficos son generalmente lanzados por los hechiceros. Se trata de piedrecitas, de diminutos animales, de insectos; no son introducidos *in concreto* por el mago, sino creados por el poder de su pensamiento (Park, p. 43). También pueden ser enviados por los espíritus, que a veces se instalan en el cuerpo del enfermo (Bouteiller, p. 106). Una vez descubierta la causa de la enfermedad, los chamanes extraen, mediante la succión, los objetos mágicos.

Las sesiones se verifican durante la noche y casi siempre en

casa del enfermo. El carácter ritual de la cura está precisado con toda claridad: el chamán y el enfermo tienen que respetar un cierto número de prohibiciones (eluden el trato con mujeres en preñez o que están menstruando, y en general evitan toda fuente de impureza; no tocan alimentos que tengan color de carne o estén salados, y el chamán procede a efectuar purificaciones radicales, utilizando vomitivos, etc.). A veces también la familia del paciente observa el ayuno y la continencia. En cuanto al chamán, se baña a la aurora y al ocaso y se consagra a las meditaciones y a las plegarias. Como las sesiones son públicas, provocan cierta tensión religiosa en toda la comunidad, y, a falta de otras ceremonias, las curaciones chamánicas constituyen el ritual por excelencia. Incluso la invitación que un miembro de la familia hace al chamán y la estimación de los honorarios asumen un carácter ritual (Park, p. 46; Bouteiller, pp. 111 *ss.*). Si el chamán exige unos honorarios demasiado altos o no pide nada, cae enfermo. Por otro lado, no es él, sino su "poder" el que fija los honorarios de la cura (Park, pp. 48 *ss.*). Sólo los miembros de la familia tienen derecho a un tratamiento gratuito.

La literatura etnológica norteamericana ha descrito un gran número de sesiones.[20] En sus grandes rasgos todas se parecen. Por lo tanto, interesa describir con todo detalle una o dos sesiones escogidas entre las observadas con mayor detenimiento.

La cura chamánica entre los Paviotso [21]

Después de haber aceptado llevar a cabo la cura, el chamán averigua la conducta del paciente antes de su enfermedad, para adivinar la causa de ésta. Da en seguida instrucciones para la fabricación de la vara que se colocará junto a la cabeza del enfermo: es una vara de 1.00 a 1.20 m, que debe hacerse de madera de sauce, y que llevará en su extremo superior una pluma de águila conseguida por el chamán. Esta pluma permanece al lado del enfermo la primera noche y se evita que la vara sea contaminada con algún contacto impuro. (Basta con que un perro o un coyote la toquen para que el chamán caiga enfermo o pierda su poder.) Advirtamos, de pasada, la importancia de la pluma de águila en la curación chamánica norteamericana. Este símbolo del vuelo mágico se halla probablemente en relación con las experiencias extáticas del chamán.

Éste llega a la casa del paciente hacia las nueve de la noche, en compañía de su intérprete, el "parlante", cuya función consiste

en repetir en voz alta todas las palabras murmuradas por el chamán. (El intérprete recibe también honorarios que se reducen generalmente a la mitad de los que percibe el chamán.) En ocasiones, el intérprete reza una plegaria antes de la sesión y se dirige directamente al enfermo para informarle de que el chamán ha llegado. Interviene de nuevo, a mitad de sesión, para implorar ritualmente al chamán que cure al enfermo. Algunos chamanes emplean además una danzarina, que debe ser bella y virtuosa: ésta danza con el chamán o sola, cuando el último procede a la succión. Pero la participación de la danzarina en las curaciones mágicas parece ser una innovación harto reciente, por lo menos entre los Paviotso (Park, p. 50).

El chamán se acerca al enfermo, con el torso y los pies desnudos, y comienza a cantar en voz baja. Los asistentes, colocados a lo largo de las paredes, repiten con el intérprete los cantos, uno tras otro. Estos cánticos los improvisa el chamán y los olvida cuando termina la sesión: su papel consiste en llamar a los espíritus auxiliares. Pero esta inspiración es puramente extática; algunos chamanes afirman que su poder es el que les inspira durante la concentración preliminar de la sesión; otros pretenden que sus cantos les llegan por medio de la vara con la pluma de águila (Park, p. 52).

Tras cierto tiempo, el chamán se levanta y se pasea alrededor del hogar central de la casa. Si lleva consigo una danzarina, ésta lo sigue. Vuelve en seguida a su sitio, enciende su pipa, da varias chupadas y luego la entrega a los asistentes que, siguiendo su indicación, aspiran, uno tras otro, una o dos bocanadas. Los cantos continúan durante todo este tiempo. La naturaleza de la enfermedad decide acerca del período siguiente. Si el enfermo está inconsciente, no hay duda de que sufre "la pérdida del alma"; entonces el chamán debe entrar inmediatamente en trance (*yáika*). Si la enfermedad está provocada por otra causa, el chamán puede caer en trance con objeto de establecer el diagnóstico o para discutir con sus "poderes" el tratamiento que se debe practicar. Pero cuando se trata de este último tipo de diagnóstico, solamente se acude al trance si el chamán es bastante poderoso.

Cuando el espíritu del chamán vuelve triunfante de su viaje extático tras el alma del enfermo, él mismo informa a los allí presentes y les narra largamente la aventura. Si el trance tiene por objeto descubrir la causa de la enfermedad, las imágenes que halla el chamán durante su éxtasis le revelan el secreto: si encuentra la imagen de un torbellino, es señal de que la enfermedad

la ha causado un torbellino; si ve al paciente paseándose entre las flores, la curación es segura; pero si las flores están marchitas la muerte es inevitable, etc. Los chamanes despiertan de su trance cantando, hasta que recuperan totalmente el sentido. Se apresuran a comunicar su experiencia extática y si han reconocido la causa de la enfermedad en un objeto que se introdujo en el cuerpo del paciente, proceden entonces a la extracción. Chupan la parte del cuerpo que en el trance vieron que era la sede de la dolencia. Por lo común el chamán chupa aplicando directamente los labios en la piel; algunos, sin embargo, lo hacen por medio de un hueso o de un tubo de madera de sauce. Mientras dura la operación, el intérprete y los concurrentes cantan a coro hasta que el chamán los detiene sacudiendo fuertemente el cencerro. Tras haber chupado la sangre, el chamán la escupe en un agujerito y repite la ceremonia, esto es, da algunas chupadas a su pipa, danza alrededor del hogar y vuelve a chupar hasta que consigue extraer el objeto mágico: una piedrecita, un lagarto, un insecto o un gusano. Lo muestra a todos, uno por uno y lo arroja en seguida en el pequeño agujero, que tapa con ceniza. Los cánticos y las "chupadas" rituales de la pipa continúan hasta la medianoche; entonces se hace una pausa de media hora: se sirve la comida a los demás, de acuerdo con las indicaciones del chamán y éste no prueba bocado; se procura con cuidado que ni una migaja caiga al suelo, y la comida que sobra se entierra.

La ceremonia termina poco antes del alba. A punto de terminar, el chamán invita a los asistentes a bailar con él alrededor del hogar durante cinco o quince minutos. Dirige el baile cantando. En seguida da instrucciones a la familia referentes a la alimentación del paciente y decide qué dibujos se deben pintar en su cuerpo (Park, pp. 55 *ss.*). El chamán paviotso extrae del mismo modo las balas y los arponcillos de las flechas (*ibid.*, p. 59). Las ceremonias chamánicas de clarividencia y de regulación del tiempo son mucho menos frecuentes que las sesiones de curación. Pero se sabe que el chamán puede atraer la lluvia, detener las nubes, fundir el hielo de los ríos y todo ello simplemente cantando o agitando una pluma (Park, pp. 60 *ss.*). Como ya hemos dicho, parece ser que antaño sus virtudes mágicas eran mucho mayores, y que se complacía en jactarse de ellas. Algunos chamanes paviotso hacen profecías o interpretan los sueños. Pero no desempeñan ningún papel en la guerra, en la cual están subordinados a los jefes militares (Park, pp. 61 *ss.*).

Sesión chamánica entre los Achumawi

Jaime de Angulo nos ha procurado una descripción muy completa de la cura chamánica entre los Achumawi.[22] Como se verá en seguida, la sesión no tiene nada de misterioso ni de sombrío. En ocasiones el chamán se pierde en meditaciones y habla a sovoz; dialoga con sus *damagomi*, sus "poderes" (espíritus auxiliares), para descubrir la causa de la enfermedad. Porque son en realidad los *damagomi* quienes establecen el diagnóstico (*ibid.*, p. 570). Se distinguen, *grosso modo*, seis categorías de enfermedades: *1)* los accidentes visibles; *2)* la transgresión de un tabú; *3)* el espanto causado por la aparición de monstruos; *4)* la "mala sangre"; *5)* el envenenamiento por otro chamán, y *6)* la pérdida del alma.

La sesión se efectúa, por la noche, en casa del paciente. El chamán se pone de rodillas junto al enfermo que está tendido en el suelo, con la cabeza hacia el Este. "Se mece canturreando, con los ojos medio cerrados. Al principio es un murmullo quejumbroso, como si el chamán quisiera cantar pese a un sufrimiento interno. El ruido se hace más fuerte, se convierte en una verdadera melodía, pero todavía sorda. Se empieza a callar, a escuchar, a prestar atención. El chamán no cuenta aún con su *damagomi*. No se sabe dónde está; quizá muy lejos, en la montaña; tal vez en el aire de la noche, muy cerca de allí. La canción tiene el objeto de hechizarlo, de convidarlo a venir, incluso de obligarlo... Estas canciones, como todas las de los Achumawi, tienen uno o dos versos y se convierten en dos, tres o, cuando más, en cuatro frases musicales. Se repite diez, veinte, treinta veces seguidas, sin ninguna interrupción, yendo la última nota inmediatamente seguida por la primera del principio, sin ninguna pausa musical. Se canta al unísono. En cuanto al compás, se lleva con las manos. No tiene nada que ver con el ritmo de la melodía. Es un ritmo distinto, un ritmo cualquiera, pero uniforme y sin acento. En general, al principio de una canción cada cual lleva un compás algo diferente. Pero, al cabo de algunas repeticiones, todos se unifican. El chamán sólo canta algunos compases. Al principio canta solo, luego se le unen algunas voces y, por último, todo el mundo. Entonces se calla y deja a la asistencia el trabajo de atraer al *damagomi*. Naturalmente, cuanto más fuerte se canta y más al unísono, es mejor. Hay más probabilidades de despertar al *damagomi*, si duerme en algún sitio remoto. No es solamente el ruido físico el que lo despierta. Es también y más aún el ardor emocional. (Esta interpretación no es mía; repito lo que me han dicho muchos indios.) El

chamán se recoge. Cierra los ojos, escucha. Pronto siente que llega su *damagomi*, que se acerca, que revolotea en el aire de la noche, en la maleza, bajo la tierra, en todas partes, incluso en su propio vientre... Entonces, súbitamente el chamán palmotea, en cualquier instante del canto, y todo el mundo se calla. Silencio profundo (y es sumamente impresionante entre la maleza, bajo las estrellas y al resplandor vacilante del hogar, este silencio súbito tras el ritmo rápido y un poco adormecedor de la canción). Entonces el chamán se dirige a su *damagomi*. Su voz es fuerte, como si hablara a un sordo. Su voz es rápida, entrecortada, monótona, pero habla en un lenguaje ordinario que todo el mundo comprende. Las frases son cortas. Y todo cuanto él dice, el 'intérprete' lo repite exactamente, palabra por palabra... El chamán está tan excitado que se le traba la lengua en todo lo que dice. Su intérprete, si es su intérprete habitual, conoce desde hace mucho tiempo las confusiones orales en que suele incurrir... El chamán, en un éxtasis cada vez más profundo, habla con su *damagomi* y éste responde a sus preguntas. Se une de tal suerte a su *damagomi*, se incorpora hasta tal punto en él, que el propio chamán repite exactamente todas las palabras del *damagomi*..." (Jaime de Angulo, *Le chamanisme*, pp. 567-568).

El diálogo entre el chamán y sus "poderes" es a veces de una monotonía asombrosa: aquél se queja de que el *damagomi* se haya hecho esperar y éste se justifica, diciendo que estaba dormido cerca de un río, etc. El chamán lo despide y llama a otro. "El chamán se detiene. Abre los ojos. Se diría que vuelve de una meditación profunda. Parece un poco idiotizado. Pide su pipa. Su intérprete la llena, la enciende y se la entrega. Todo el mundo se despereza, enciende cigarrillos, fuma, charla, bromea; se echa leña al hogar. El propio chamán toma parte en las bromas, pero cada vez menos, a medida que transcurren media hora, una hora, dos horas. Diríase que se siente ajeno a cuanto acontece en su rededor. Vuelve a empezar reiteradamente... Esto dura algunas veces horas y horas. Otras, apenas más de una hora. En ocasiones el chamán abandona la curación, completamente desanimado. Sus *damagomi* no encuentran nada. O tienen miedo. El 'veneno' es un *damagomi* muy poderoso, más fuerte que ellos... Sería inútil atacarlo" (*ibid.*, p. 569).

Tras haber hallado la causa de la enfermedad, el chamán empieza la curación. Salvo el caso de la pérdida del alma, el tratamiento consiste en la extracción del "mal" o en la succión de la sangre. Por medio de la succión, el chamán extrae con los dien-

tes un objeto diminuto "como una hebrita de hilo blanco o negro, a veces como un pedazo de uña" (*ibid.*, p. 563). Un achumawi decía al autor: "No creo que estas cosas salgan del cuerpo del enfermo. El chamán las tiene siempre en la boca antes de comenzar la cura. Atrae hacia ellas la enfermedad y esto le sirve para atrapar el veneno. De otro modo, ¿cómo lo cogería?" (*ibid.*).

Algunos chamanes chupan directamente la sangre. Uno de ellos explicaba de este modo cómo lo hacía: "Es una sangre negra, una sangre mala. Al principio la escupo en mis manos, para distinguir exactamente si la enfermedad está en ella. Y entonces oigo a mis *damagomi* disputar. Todos ellos quieren que yo se la dé para beberla. Han trabajado mucho para mí. Me han ayudado. Ahora están acalorados. Tienen sed. Desean beber. Desean beber sangre..." (p. 563). Si no les da sangre, los *damagomi* se agitan como locos y protestan ruidosamente. "Entonces bebo sangre. Me la trago. Les doy. Y esto los apacigua. Esto los calma. Esto los refresca..." (*ibid.*).

Según las observaciones de Jaime de Angulo, la "sangre mala" no es extraída por succión del cuerpo del enfermo, sino que es "el producto de un derrame hemorrágico de origen histérico que se produce en el estómago del chamán" (p. 574). En efecto, el chamán está muy fatigado al fin de la sesión y, después de beber dos o tres litros de agua, "se duerme con sueño profundo" (*ibid.*).

Sea como fuere, la succión de la sangre parece ser más bien una forma aberrante de la curación chamánica. Recuérdese que algunos chamanes siberianos beben también la sangre de los animales sacrificados y pretenden que son en realidad sus espíritus auxiliares los que la piden y se la beben. Este rito, extraordinariamente complejo, que se funda en el valor sagrado de la sangre caliente, no es "chamánico", sino subsidiario y por coalescencia con otros ritos que pertenecen a conjuntos mágico-religiosos distintos.

Si se trata de un envenenamiento por otro chamán, el curandero, después de haber chupado largamente la piel, coge el objeto mágico entre los dientes y lo enseña. A veces el envenenador se halla entre los asistentes y entonces el chamán le devuelve el "objeto": "¡Tómalo! He aquí tu *damagomi*, ¡no lo quiero para mí!" (p. 574). En caso de pérdida del alma, el chamán, siempre informado por sus *damagomi*, se dedica a su búsqueda y la encuentra perdida en lugares salvajes, sobre una roca, etc. (*ibid.*, pp. 575-7).

El descenso a los Infiernos

La sesión de los chamanes achumawi se distingue por su moderación. Pero ésta no es siempre la regla. El trance, que entre los Achumawi parece más bien endeble, va acompañado en otros sitios de movimientos extáticos bastante pronunciados. El chamán entre los Shushwap (tribu del interior de la Columbia Británica) "actúa como si estuviera loco" desde el momento en que se pone su tocado ritual (hecho con una trenza de dos metros de largo y uno de ancho). Empieza a entonar los cánticos que su espíritu protector le enseñó en el momento de la iniciación. Baila hasta que suda copiosamente y el espíritu llega y le habla. Entonces se tiende junto al enfermo y le chupa la parte dolorosa. Acaba por extraer una correa o una pluma, causa de la enfermedad, y hace desaparecer el objeto extraído soplando sobre él.[23]

En cuanto a la búsqueda del alma perdida o raptada por los espíritus, en ocasiones toma un aspecto dramático. Entre los indios Thompson, el chamán se pone su careta y toma el antiguo sendero que seguían en otro tiempo sus antepasados para trasladarse al país de los muertos; si no encuentra el alma del enfermo, escudriña los cementerios donde están enterrados los indios que abrazaron el cristianismo. Pero, sea como fuere, le es preciso luchar con los fantasmas antes de poder arrebatarles el alma del enfermo, y cuando vuelve a la Tierra el chamán les enseña a los asistentes su maza ensangrentada. Entre los indios Tuana del estado de Washington el descenso a los Infiernos es aún más realista: con frecuencia se abre la superficie del suelo; se imita el paso de una corriente de agua; se remeda mímicamente y con vigor la lucha con los espíritus, etc.[24] Entre los Nootka, quienes atribuyen el "vuelo del alma" a los espíritus marinos, el chamán se lanza, en éxtasis, al fondo del mar y regresa mojado, "perdiendo a veces sangre por la nariz y por las sienes y llevando el alma robada en una pequeña borla de plumas de águila" (P. Drucker, *The Northern and Central Nootkan Tribes,* p. 210 *ss.*).

Como en todas partes, el descenso del chamán a los Infiernos con el propósito de traer el alma del enfermo, copia el itinerario subterráneo de los difuntos y se asimila en consecuencia a las mitologías funerarias de las respectivas tribus. Durante una ceremonia funeraria, una yuma perdió el conocimiento. Cuando fue reanimada algunas horas más tarde, relató lo que le había ocurrido. De pronto se encontró a caballo detrás de uno de sus padres, muerto desde hacía varios años. Estaba rodeada de un gran número de

jinetes. Dirigiéndose hacia el sur, llegaron a un pueblo donde los habitantes eran Yumas. Ella reconoció a muchas gentes que había conocido cuando aún vivían. Todos habían venido a su encuentro demostrando gran alegría. Sin embargo, poco tiempo después, vio una gran nube de humo, como si todo el pueblo estuviera quemándose. Todos habían huido. Ella empezó a correr pero, tropezando contra un pedazo de madera, cayó al suelo. En este momento recobró el conocimiento y vio a un chamán inclinado sobre ella, cuidándola. (C. D. Forde, *Ethnography of the Yuma Indians*, pp. 193 *ss.*)

Con menos frecuencia el chamán norteamericano tiene que traer el espíritu custodio de una persona y el cual había sido arrebatado por unos difuntos y llevado a la región de los muertos.[25]

Pero es especialmente en la búsqueda del alma del enfermo donde el chamán exhibe sus conocimientos de la topografía infernal y sus capacidades de clarividencia extática. Es inútil agrupar aquí todos los datos relativos a la pérdida del alma y a su búsqueda por el chamán norteamericano.[26] Nos basta con advertir que esta creencia es bastante frecuente en América del Norte, sobre todo en la zona occidental, y que su presencia en América del Sur excluye la hipótesis de una copia bastante reciente de la ideología siberiana.[27] Como tendremos ocasión de mostrar más adelante, la teoría de la pérdida del alma como causa de la enfermedad, aunque tal vez más reciente que la explicación por un agente perturbador, parece, sin embargo, bastante arcaica, y su presencia en el continente americano no puede justificarse por una influencia tardía del chamanismo siberiano.

Aquí, como en todas partes, la ideología chamanista (o, más exactamente, esta parte de la ideología tradicional que había sido asimilada y abundantemente desarrollada por los chamanes) se halla también en los mitos y leyendas en los que no intervienen chamanes propiamente dichos. Éste es el caso, por ejemplo, de lo que se ha llamado el "mito norteamericano de Orfeo", conocido en la mayoría de las tribus, especialmente en las regiones del Oeste y del Este del continente.[28] He aquí la versión de los Telumni Yakutes: Un hombre pierde a su mujer. Decide seguirla y vigila la tumba. La segunda noche la mujer se levanta, como en un sueño, empieza a andar hacia Tipikinits, el país de los muertos, que se halla hacia el Oeste (o el Noroeste). Su marido la sigue hasta que ella llega a un río sobre el cual había un puente que temblaba y se movía continuamente. La mujer se vuelve y le dice: "¿Qué haces aquí? Estás vivo, y no podrás atravesar el puente.

Caerás al agua y te convertirás en pez." En medio del puente velaba un pájaro; con sus gritos espantaba a los transeúntes y algunos caían al abismo. Pero el hombre tenía un talismán, una cuerda mágica; con la ayuda de ésta consigue pasar el río. En la otra orilla encuentra a su mujer entre una muchedumbre de difuntos que bailaban en corro (la forma clásica de la "ghost dance"). El hombre se aproxima y todos empiezan a quejarse de su mal olor. El mensajero Tipikinits, el Señor del Infierno, lo convida a comer. La propia mujer del mensajero le sirve un sinnúmero de platos que él come sin conseguir que mengüen. El Señor del Infierno le pregunta el motivo de su visita. Al saberlo, le promete que podrá llevarse a su mujer a la Tierra si es capaz de velar toda la noche. El baile se reanuda, pero el hombre, para no cansarse, permanece al margen, mirando. Tipikinits le manda bañarse. Después él llama a su mujer, para cerciorarse de si es efectivamente su esposa. La pareja pasa toda la noche en una cama, charlando. Antes del alba el hombre se duerme y, al despertar, se encuentra abrazado a un leño podrido. Tipikinits envía a su mensajero para invitarlo a desayunarse. Le da aún una nueva oportunidad, y el hombre duerme todo el día para no estar cansado la noche siguiente. Por la tarde, se repiten las escenas de la víspera. La pareja ríe y se divierte hasta que llega la aurora, y el hombre vuelve a dormirse, para despertar con el leño podrido entre los brazos. Tipikinits le manda llamar otra vez, le entrega algunas semillas que le permitirán atravesar el río y le ordena que abandone el Infierno. Una vez en su casa, acaba por contar su aventura, pero ruega a sus deudos no la divulguen; porque, si no consigue permanecer oculto seis días, morirá. Sin embargo, los vecinos tienen noticia de su desaparición y de su regreso, y el hombre decide confesarlo todo, con objeto de poder reunirse con su mujer. Da un gran banquete a toda la aldea y cuenta lo que ha visto y ha oído en el reino de los muertos. Al día siguiente perece mordido por una culebra.

Este mito ofrece una asombrosa uniformidad en todas sus variantes conocidas. El puente, la cuerda por la que el héroe atraviesa el río infernal, el personaje benévolo (una anciana o un anciano, Señor del Infierno), el animal que custodia el puente, etc.; todos estos temas clásicos del descenso a los Infiernos, están presentes en casi todas las versiones. En muchas variantes (Gabriellino, etc.), la prueba a que ha de someterse el héroe es la de la castidad: debe permanecer casto durante tres noches al lado de su esposa (Gayton, pp. 270 y 272). Una versión de los Alibamu se

refiere a dos hermanos que van detrás de su hermana muerta. Caminan hacia el Occidente hasta alcanzar el horizonte: allí el Cielo es inestable y cambia de situación continuamente. Los dos hermanos, transformándose en animales, llegan al más allá y, con la ayuda de un anciano o de una anciana, salen triunfantes de cuatro pruebas. Una vez llegados a lo alto, se les muestra su casa de la Tierra, que se encuentra exactamente bajo sus pies (tema "Centro del Mundo"). Asisten a la danza de los muertos: su hermana está allí y, tocándola con un objeto mágico, la hacen caer y se la llevan en una calabaza. Pero, una vez de regreso en la Tierra oyen a su hermana llorar en el interior de la calabaza e, imprudentemente, la abren. El alma de la muchacha huye (*ibid.*, p. 273).

Encontramos un mito análogo en Polinesia, pero el norteamericano está más influido por el recuerdo de la prueba iniciática que llevaba aparejado el descenso a los Infiernos. Las cuatro pruebas a que alude la variante alibamu, la prueba de la castidad y, especialmente, la prueba de la "vigilia", tienen claramente un carácter iniciático.[29] Lo que es "chamánico" en todos estos mitos es el descenso a los Infiernos para traer el alma de la mujer amada. En efecto, se supone a los chamanes capaces no sólo de reintegrar las almas errantes de los enfermos, sino también de resucitar a los muertos;[30] y éstos, ya de vuelta de los Infiernos, narran a los vivos lo que han visto, exactamente igual que los que han descendido "en espíritu" al país de los muertos, los que han visitado en éxtasis los Infiernos y los Paraísos, y que han nutrido la literatura visionaria y varias veces milenaria de todo el mundo. Sería exagerado considerar tales mitos como creaciones exclusivas de las experiencias chamánicas; pero es indudable que todos ellos utilizan e interpretan esas experiencias. En la variante alibamu, los héroes atrapan el alma de su hermana del mismo modo que el chamán se apodera, para volverla al mundo, del alma del enfermo que estaba en el país de los muertos.

Las cofradías secretas y el chamanismo

El problema de las relaciones existentes entre el chamanismo propiamente dicho y las distintas sociedades secretas y movimientos místicos norteamericanos es bastante complejo y está aún muy lejos de quedar resuelto.[31] Puede decirse que todas estas cofradías, que se fundan en hechos misteriosos, tienen sin embargo una estructura chamánica, en el sentido de que su ideología y sus técnicas per-

tenecen a la gran tradición chamánica. Proporcionamos en seguida algunos ejemplos tomados de las sociedades secretas (tipo *midêwiwin*) y de los movimientos extáticos (tipo "ghost dance religion"). En ellos se reconocerán fácilmente los grandes trazos de la tradición chamánica: iniciación que exige la muerte y la resurrección del candidato, visitas extáticas al país de los muertos y al Cielo, incrustación de sustancias mágicas en el cuerpo del candidato, revelación de la doctrina secreta, enseñanza de la curación chamánica, etc. La diferencia principal entre el chamanismo tradicional y las sociedades secretas reside en el hecho de que estas últimas están abiertas para cualquier persona que demuestre cierta predisposición extática, que esté dispuesta a pagar la contribución exigida y, sobre todo, que se someta al aprendizaje y a las pruebas iniciáticas. Obsérvase muchas veces cierta oposición e incluso antagonismo, entre las cofradías secretas y los movimientos extáticos por una parte, y los chamanes por la otra. Las cofradías, como los movimientos extáticos, se oponen al chamanismo en el grado en que éste está identificado con la hechicería y la magia negra. Otra oposición nace del espíritu exclusivista de ciertos medios chamánicos; las sociedades secretas y los movimientos extáticos manifiestan, por el contrario, un espíritu de proselitismo bastante acusado, que tiende, en última instancia, a abolir el privilegio de los chamanes. Todas estas cofradías y todas estas sectas místicas aspiran a realizar una revolución religiosa, puesto que proclaman la regeneración espiritual de toda la comunidad e incluso de la totalidad de las tribus norteamericanas (cf. la "ghost dance religion"). También se dan cuenta de que constituyen una oposición a los chamanes, quienes, en este punto, representan a la vez los elementos más conservadores de la tradición religiosa y las tendencias menos generosas de la espiritualidad tribal.

Pero en realidad las cosas se presentan de una manera mucho más compleja, porque, si bien todo cuanto acabamos de decir es exacto, no es menos verdad que, en América del Norte, las diferencias entre los "profanos" y los "hombres-sagrados" no son tanto de orden cualitativo como de orden cuantitativo; residen más bien en la *cantidad* de elementos sagrados que estos últimos han hecho suyos. Ya hemos tenido ocasión de notar que cualquier indio busca el poder religioso, que cualquier indio dispone de un espíritu custodio obtenido mediante las mismas técnicas que el chamán utiliza para obtener los suyos. La diferencia que existe entre un profano y un chamán es de carácter cuantitativo: el chamán dispone de mayor número de espíritus protectores o custodios, y de

un "poder" mágico-religioso más fuerte.[32] A este respecto podría casi decirse que cualquier indio practica el chamanismo, incluso cuando, conscientemente, no desea convertirse en chamán.

Si es tan vaga la diferencia entre los profanos y los chamanes, no es más neta la que existe entre los medios chamánicos y las cofradías secretas o las sectas místicas. Por un lado, se encuentran en estas últimas las técnicas y las ideologías consideradas "chamánicas"; por otro lado, los chamanes pertenecen por lo común a las más importantes sociedades secretas, y acaban por sustituirlas completamente. Estas relaciones han quedado bien en claro por la *midêwiwin* o, como se la ha llamado (erróneamente) "La Gran Sociedad Médica" de los Ojibwa. Éstos conocen dos clases de chamanes: los *wâbêno* (el "hombre de la aurora", el "hombre oriental") y los *jessakkîd*, profetas y videntes, llamados también "prestímanos" y "descubridores de las verdades ocultas". Las dos categorías exhiben prestigios chamánicos: los *wâbêno* son también llamados "manipuladores del fuego" y manejan impunemente carbones encendidos; los *jessakkîd* logran curaciones, los dioses y los espíritus hablan por su boca, y son "prestímanos" de nota, porque consiguen deshacerse instantáneamente de las cuerdas y cadenas con que se les ata.[33] Tanto unos como otros se afilian, por tanto, voluntariamente a la *midêwiwin*: el *wâbêno* cuando se ha especializado en la medicina mágica y los hechizos, el *jessakkîd* cuando desea acrecer su prestigio en la tribu. Están, desde luego, en minoría, ya que la cofradía "La Gran Sociedad Médica" se halla ampliamente abierta a los que se interesan en las cosas espirituales y tienen medios para pagar las cuotas de entrada. En los Menomini, que eran en tiempo de Hoffman unos mil quinientos, cien personas eran miembros de la *midêwiwin*, y entre ellas había dos *wâbêno* y cinco *jessakkîd* (Hoffman, p. 158). Pero debían de quedar pocos chamanes que no estuvieran afiliados a la *midêwiwin*.

Lo que importa en este caso es que la propia cofradía de "La Gran Sociedad Médica" muestra una estructura chamánica. Por otra parte, sus miembros, los *midê*, son llamados "chamanes" por Hoffman, aunque otros autores los llamen indistintamente chamanes y *medicine-men*, profetas, videntes e incluso sacerdotes. Todos esto nombres están en parte justificados, porque los *midê* actúan tanto de chamanes curanderos como de videntes y, en cierta medida, incluso como sacerdotes. Se ignoran los orígenes históricos de la *midêwiwin*, pero sus tradiciones mitológicas no están demasiado lejos de los mitos siberianos del "primer chamán". Cuéntase, en efecto, que Minabôzho, el mensajero del Dzhe Manido (el Gran

Espíritu) y el intermediario entre éste y los humanos, al ver la miseria de la humanidad enferma y debilitada, revela los más sublimes secretos a la nutria e introduce en su cuerpo unas *mîgis* (símbolo de los *midê*) con objeto de que sea inmortal y pueda iniciar y a la vez consagrar a los hombres.[34] También la bolsa de piel de nutria desempeña un papel capital en la iniciación de los *midê*: en ella se depositan las *mîgis*, las conchitas que según se supone contienen la fuerza mágico-religiosa (Hoffman, pp. 200 y 217 *ss.*).

La iniciación de los candidatos sigue los grandes trazos de cualquier iniciación chamánica. Lleva aparejada la revelación de los misterios (esto es, en primer lugar el mito de Minabôzho y la inmortalidad de la Nutria), la muerte y la resurrección del candidato, y la introducción en su cuerpo de un gran número de *mîgis* (cosa que recuerda de extraño modo las "piedras mágicas" con las que se embute el cuerpo del aprendiz de mago en Australia y otros lugares). Existen cuatro grados iniciáticos, pero las tres últimas iniciaciones son simplemente la repetición de la primera ceremonia. Se construye la *midêwigan*, la "Gran Logia Médica", especie de recinto de 25 × 8 m, y entre las estacas se coloca follaje para defenderse de las indiscreciones. A unos 30 m se eleva un *wigiwam*, el baño de vapor para el candidato. El jefe nombra a un instructor que le revela los orígenes y las propiedades del tambor y de los cencerros, y le enseña cómo ha de servirse de ellos para invocar al Gran Dios (Manidou) y exorcizar a los demonios. También le enseña los cantos mágicos, las yerbas medicinales, la terapéutica y especialmente los elementos de la doctrina secreta. Desde el quinto o sexto día antes de la iniciación, el candidato se purifica diariamente en el baño de vapor, y asiste en seguida a la exhibición de los poderes mágicos de los *midê*: éstos, dentro de la *midêwigan*, hacen que se muevan a distancia diversas figurillas y especialmente sus bolsas. La última noche queda a solas con su instructor en el baño y, al día siguiente, tras una nueva purificación y si el cielo está despejado, se procede a la ceremonia de iniciación. En la "Gran Logia Médica" se reúnen todos los *midê*. Después de haber fumado mucho tiempo en silencio, entonan cánticos rituales que descubren aspectos secretos (y casi siempre ininteligibles) de la tradición primordial. En un momento dado todos los *midê* se levantan y, acercándose al candidato, lo "matan" tocándole con unas *mîgis*.[35] El candidato tiembla, cae de rodillas y, cuando le meten una *mîgi* en la boca, rueda exánime por el suelo. Lo tocan en seguida con la bolsa, y "resucita". Le

entregan un canto mágico y el jefe le presenta una bolsa de piel de nutria en la que el candidato deposita sus propias *mîgis*. Para comprobar el poder de estas conchas, toca sucesivamente a todos sus colegas que caen como fulminados y resucitan por el mismo contacto. Ya se tiene la prueba de que las conchas pueden dar tanto la muerte como la vida. En el banquete que cierra la ceremonia el *midê* más antiguo cuenta la tradición de la *midêwiwin* y, para terminar el acto, el nuevo miembro entona su cántico y toca el tamboril.

La segunda iniciación se efectúa por lo menos un año después de la primera. Su fuerza mágica ha aumentado extraordinariamente por el gran número de las *mîgis* que han introducido en el cuerpo del iniciado, especialmente en las articulaciones y el corazón. Con la tercera iniciación, el *midê* obtiene el poder necesario para convertirse en *jessakkîd,* esto es, puede ejecutar ya todos los "malabarismos" chamánicos y, particularmente, asciende a maestro curandero. La cuarta iniciación incrusta aún otras *mîgis* en su cuerpo (Hoffman, pp. 204-76).

Nos daremos cuenta con este ejemplo de las estrechas relaciones que existen entre el chamanismo propiamente dicho y las cofradías secretas norteamericanas. Tanto aquél como éstas pertenecen a la misma tradición mágico-religiosa arcaica. Pero puede distinguirse en esas cofradías secretas y especialmente en la *midêwiwin,* un intento de "retorno a los orígenes", en el sentido de que se trata de volver a reanudar el contacto con la tradición primordial y eliminar a los hechiceros. El papel de los espíritus protectores y auxiliares es bastante mediano, mientras que, por lo contrario, se concede mucha importancia al Gran Espíritu y a los viajes celestes. Se procura restablecer las comunicaciones entre la Tierra y el Cielo tal y como existían en el alba de los tiempos. Pero, no obstante su carácter "reformador", la *midêwiwin* adopta las técnicas más arcaicas de la iniciación mágico-religiosa (la muerte y la resurrección,[36] el cuerpo embutido de "piedras mágicas", etc.). Y, como hemos visto, los *midê* se convierten en hombres-médicos, ya que la iniciación les enseñó también las distintas técnicas que se emplean en las curaciones mágicas (exorcismo, farmacopea mágica, tratamiento por medio de la succión, etc.).

Algo diferente es el caso del "medicine-rite" de los Winnebago, cuyo ceremonial iniciático completo fue publicado no hace mucho por Paul Radin.[37] Aquí también se trata de una cofradía secreta en la cual sólo se es admitido después de un complejísimo ritual de iniciación; este ritual consiste, ante todas las cosas, en la "muer-

te" y la resurrección del candidato mediante el tocamiento con las conchas mágicas conservadas en bolsas de piel de nutria (Radin, pp. 5 *ss.*, 283 *ss.*, etc.). Pero la semejanza entre la *midêwiwin* de los Ojibwa y de los Menomini termina aquí. Es verosímil que el rito —que consiste en lanzar conchas al cuerpo del candidato— haya sido identificado tardíamente (hacia fines del siglo XVII) con una ceremonia winnebago más antigua, y muy rica en elementos chamánicos (Radin, p. 75). Como el "medicine-rite" de los Winnebago, ofrece muchas similitudes con la "ceremonia de los hombres-médicos" de los Pawnee, y como la distancia que separa estas dos tribus excluye la posibilidad de una influencia directa, puede concluirse que tanto uno como otro han conservado restos de un ritual bastante arcaico y perteneciente a un conjunto cultural de origen mexicano (Radin, *ibid.*). De igual modo es muy probable que la *midêwiwin* de los Ojibwa no sea más que el desenvolvimiento de ese ritual.

Sea como fuere, lo que nos importa subrayar es que el "medicine-rite" de los Winnebago tenía como objeto la regeneración perpetua del hombre iniciado. El demiurgo mítico —la liebre— que fue enviado a la Tierra por el Creador para ayudar a los hombres, quedó sumamente impresionado por el hecho de que éstos muriesen. Para remediar el mal construyó la choza iniciática y se transformó en un niño. "Si alguien repite lo que yo he hecho aquí —declaró— tendrá este mismo aspecto" (Radin, *ibid.*, p. 28). Pero el Creador interpreta la regeneración que concedió a los humanos de otra manera: los hombres podrán reencarnar cuantas veces lo deseen (*ibid.*, p. 25). Y el "medicine-rite" comunica, en el fondo, el secreto de un retorno *ad infinitum* a la Tierra, a la vez que revela el verdadero itinerario *post-mortem* y las palabras que el difunto debe decir a la Mujer guardiana del más allá y al propio Creador. Evidentemente se descubre también la cosmogonía del origen del "medicine-rite", porque se trata siempre de volver a los orígenes míticos, de abolir el tiempo y de alcanzar así el milagroso instante de la Creación.

Sobreviven también en gran número los elementos chamánicos en los grandes movimientos místicos conocidos con el nombre de "ghost dance religion" que, aunque fuesen ya endémicos a principios del siglo XIX, sólo trastornaron profundamente las tribus norteamericanas a fines del siglo.[38] Es harto probable que el cristianismo haya influido por lo menos en algunos de sus "profetas" (cf. Mooney, pp. 748 *ss.*, 780, etc.). La tensión mesiánica y la espera del inminente "fin de los tiempos" proclamado por los profetas

y los maestros de la "ghost dance religion" eran fácilmente identificables con una experiencia cristiana ruda y elemental. Pero la propia estructura de este importante movimiento místico popular no es, sin embargo, menos autóctona: los profetas han tenido sus visiones dentro del más puro canon arcaico; han sido "difuntos" y han subido a los Cielos y allí, una Mujer Celeste les ha enseñado cómo hay que presentarse ante el "Amo de la Vida" (Mooney, pp. 663 *ss.*, 772 *ss.*, etc.); han tenido sus grandes revelaciones en trances durante los cuales han viajado por las regiones del más allá, y, ya vueltos en sí, han contado cuanto vieron (*ibid.*, pp. 672 *ss.*); durante sus trances voluntarios, podían ser acuchillados y abrasados sin sentir nada (pp. 719 *ss.*), etcétera.

La "ghost dance religion" profetizaba la proximidad de la regeneración universal: entonces todos los indios, los muertos y los vivos, serán llamados a vivir en una "tierra regenerada"; llegarán a esta tierra paradisíaca volando por los aires con la ayuda de plumas mágicas (*ibid.*, pp. 777 *ss.*, 781 y 786). Algunos profetas —como John Slocum, el creador del movimiento de los "temblones"— se rebelaron contra la antigua religión indígena, especialmente contra los hombres-médicos. Esto no impidió a los chamanes adherirse al movimiento: es que en él volvían a encontrar la antigua tradición de las ascensiones celestes y de las experiencias de claridad mística y, como los chamanes, los "shakers" conseguían resucitar a los muertos (véase, por ejemplo, el caso de las cuatro personas resucitadas, p. 748). El ritual capital de esta secta consistía en la prolongada contemplación del cielo y el temblor continuo de los brazos, técnicas sumarias que se encuentran, con aspectos más aberrantes aún, en el Cercano Oriente antiguo y moderno, y siempre en relación con medios "chamánicos". Otros profetas ponían también al descubierto las prácticas de hechicería y a los hombres-médicos de la tribu, pero era más bien para reformarlos y regenerarlos; veamos el ejemplo del profeta Shawano quien, hacia los treinta años de edad, fue arrebatado a los Cielos y recibió una nueva revelación del Amo de la Vida, que le permitió conocer los acontecimientos pasados y futuros, y que, a la vez que censuraba el chamanismo, declaraba que había recibido el poder de curar todas las enfermedades y de alejar incluso a la propia muerte en medio de las batallas (*ibid.*, p. 672). Este profeta se consideraba, además, la encarnación de Manabôzho, el primer "Gran Demiurgo" de los Algonquinos, y quería reformar la *midêwiwin* (*ibid.*, pp. 675-6).

Pero el asombroso éxito popular de la "ghost dance religion" se debía a la simplicidad de su técnica mística. Para preparar la

llegada del Salvador de la raza, los miembros de la cofradía danzaban durante cuatro o cinco días consecutivos, y caían así en trances durante los cuales veían a los muertos y conversaban con ellos. Se danzaba en corro alrededor de las hogueras y se cantaba, pero sin acompañamiento de tambor. El apóstol confirmaba a los nuevos sacerdotes dándoles una pluma de águila durante la danza. Y le bastaba tocar con una de esas plumas a un danzarín, para que éste cayera inanimado: permanecía largo tiempo así, mientras que su alma se hallaba con los muertos y conversaba con ellos (*ibid.*, pp. 915 *ss.*). No faltaba algún otro elemento chamánico esencial: los bailarines se convertían en curanderos (p. 786), se ponían "camisas de fantasmas" (*ghost shirts*), que eran indumentos rituales con representaciones de astros. Seres mitológicos e incluso visiones obtenidas durante los trances (pp. 789 *ss.*, Lám. CIII y p. 895), se adornaban con plumas de águila (p. 791), utilizaban el baño de vapor (pp. 823 *ss.*), etc. Adviértase que bailaban, técnica mística que sin ser exclusivamente chamánica desempeña, como hemos visto, un papel decisivo en la preparación extática del chamán.

Queda perfectamente claro que la "ghost dance religion" rebasa, por todas partes, al chamanismo *strictu sensu*. La falta de iniciación y de una instrucción tradicional secreta, por ejemplo, basta para separarla del chamanismo. Pero nosotros nos referimos a una experiencia religiosa colectiva cristalizada en torno de la inminencia del "fin del mundo": la propia fuente de esta experiencia —la comunicación con los muertos— significa, para el que la obtiene, la abolición del mundo presente y la instauración (aunque provisional) de una "confusión" que constituye tanto la clausura del círculo cósmico actual, como los gérmenes de la gloriosa restauración de un nuevo ciclo paradisíaco. Como las visiones míticas del "principio" y del "fin" de los Tiempos son comparables, ya que la escatología se enlaza, al menos en ciertos aspectos, con la cosmogonía, el *eschaton* de la "ghost dance religion" reviviría el *illud tempus* mítico en que las comunicaciones con el Cielo, el Gran Dios y los muertos eran accesibles a cualquier ser humano. Tales movimientos místicos se apartaban del chamanismo tradicional por el hecho de que, aun conservando los elementos esenciales de la teología y de las técnicas chamánicas, creían que había llegado para todo el pueblo indio el tiempo de obtener el estado privilegiado del chamán, esto es, de ver restablecidas las "comunicaciones fáciles", con el Cielo, exactamente igual que existieron en la aurora de los tiempos.

El chamanismo suramericano: diversos rituales

El chamán parece desempeñar un papel bastante importante en las tribus de América del Sur.[39] No es solamente el curandero por excelencia, y, en ciertas regiones, el guía del alma del difunto hacia su nueva residencia, sino también el intermediario entre los hombres y los dioses o los espíritus, sustituyendo en ocasiones a los sacerdotes (por ejemplo entre los Mojo y los Manasi del oriente de Bolivia, entre los Taíno de las grandes Antillas, etc.); [40] también asegura el respeto de las prohibiciones rituales, defiende a la tribu contra los malos espíritus, indica los lugares en que hay caza y pesca abundantes, multiplica la primera,[41] domina los fenómenos atmosféricos,[42] facilita los nacimientos,[43] revela los acontecimientos futuros,[44] etc. Así pues, disfruta de un prestigio y de una autoridad considerables en los pueblos suramericanos. Únicamente los chamanes pueden enriquecerse, esto es, almacenar cuchillos, peines, hachas, etc. Se cree que obran milagros (de carácter estrictamente chamánico: vuelo mágico, ingestión de ascuas, etc., Métraux: *Le shamanisme*. . ., p. 334). Los Guaraní llevan tan lejos la veneración que sienten por sus chamanes, que rinden culto a sus huesos: se guardaban en las chozas los restos de los magos particularmente poderosos y se acudía a consultarlos llevándoles, con este motivo, ofrendas.[45]

Claro está que el chamán suramericano, como sus colegas de otras partes, puede desempeñar también el papel del hechicero: por ejemplo, transformarse en animal y beber la sangre de sus enemigos. La creencia en los lobos-duendes está muy extendida en América del Sur (Métraux: *Le shamanisme*. . ., pp. 335-6). De todos modos es más bien gracias a sus capacidades extáticas que a sus prestigios de mago a las que el chamán suramericano debe su posición mágico-religiosa y su autoridad social. Porque semejantes capacidades extáticas le permiten, además de su prerrogativa habitual de curandero, emprender viajes místicos al Cielo para encontrarse cara a cara con los dioses y trasmitirles las oraciones de los hombres. (A veces es el dios el que desciende hasta la cabaña de las ceremonias del chamán: así acontece entre los Manasi; el dios desciende a la Tierra, conversa con el chamán y se lo lleva por último con él al Cielo, para dejarlo caer algunos momentos más tarde; Métraux, *ibid.*, p. 338.)

Como ejemplo de función sacerdotal asumida por el chamán recordemos la ceremonia colectiva periódica de los Araucanos *ngillatun*, que tiene por objeto fortalecer las relaciones entre Dio

y la tribu.[46] La *machi* desempeña en ella el papel principal. Cae en trance y envía su alma ante el "Padre Celeste" para presentarle los deseos de la comunidad. La ceremonia se efectúa en público; antaño, la *machi* subía a la plataforma sostenida por los arbustos (la *rewe*) y allí, contemplando largamente el cielo, tenía sus visiones. Entre los asistentes, dos desempeñaban una función de evidente carácter chamánico: "con la cabeza envuelta en un pañuelo blanco, la cara embadurnada de negro, a horcajadas sobre un caballo de madera, una espada de madera también y empuñando su cetro", estos dos pajes "hacen que caracolee su caballo de madera y agitan sus sonajeros con loco frenesí" (R. P. House) en el momento en que la *machi* entra en trance. (Recuérdense el "caballo" del chamán buriato y las danzas sobre un caballo de madera de los Muria.)[47] Durante el trance de la *machi*, otros caballeros luchan contra los demonios y se procede a una expulsión de los malos espíritus.[48] Cuando la *machi* ha recobrado el sentido, cuenta su viaje por los Cielos, y anuncia que el Padre Celeste ha escuchado todos los deseos de la comunidad. Estas palabras son acogidas con prolongadas ovaciones y desencadenan un entusiasmo general. Cuando se ha calmado un poco el tumulto, se cuenta a la *machi* todo cuanto ha acontecido durante su viaje al Cielo: la lucha con los demonios, su expulsión, etcétera.

Es sorprendente la semejanza entre este ritual araucano y el sacrificio altaico del caballo, seguido del viaje celeste del chamán hasta el palacio de Bai Ulgän. En ambos casos se trata de un ritual común y periódico destinado a presentar al Dios celeste los deseos de la tribu; en uno y otro, es el chamán el que desempeña el principal papel, y esto únicamente gracias a sus capacidades extáticas, que le consienten su viaje místico al Cielo y un diálogo directo con Dios. Pocas veces sobresale tan claramente la función religiosa del chamán —intermediario entre los hombres y el dios— como entre las tribus araucana y la altaica.

Ya hemos señalado otras similitudes entre el chamanismo suramericano y el altaico: la subida a una plataforma vegetal (entre los Araucanos) o a una plataforma suspendida del techo de la choza de la ceremonia por varias cuerdas trenzadas (entre los Caribes de la Guayana Holandesa), el papel del Dios celeste, el caballo de madera, los galopes desenfrenados de los asistentes. Advirtamos, por último, que, igual que entre los altaicos y los siberianos, algunos chamanes suramericanos son psicopompos. Entre los Bakairi, el viaje al más allá es demasiado difícil para que un muerto pueda hacerlo a solas; necesita de alguien que conozca el

camino, que lo haya andado ya varias veces; ahora bien, el chamán llega al Cielo en un abrir y cerrar de ojos: para él —dicen los Bakairi—, el Cielo no está más alto que una casa.[49] Entre los Manacica el chamán conduce el alma del difunto al Cielo en el momento en que terminan los funerales. El camino es extraordinariamente largo y difícil: se atraviesa una selva virgen, se sube una montaña, se cruzan mares, ríos y pantanos hasta que se llega a la orilla de un gran río, que hay que cruzar por un puente que custodia una divinidad.[50] Sin la ayuda del chamán, el alma no lo lograría nunca.

La curación chamánica

Como en todas partes, la función esencial y rigurosamente personal del chamán suramericano continúa siendo la curación [51] Ésta no tiene siempre un carácter exclusivamente mágico. También el chamán suramericano conoce las virtudes medicinales de las plantas y de los animales, utiliza el masaje, etc. Pero como a su juicio la mayoría de las enfermedades tienen una causa de índole espiritual —esto es, que supone ya la fuga del alma, ya la introducción, por los espíritus o los hechiceros, de un objeto mágico en el cuerpo—, se ve obligado a recurrir a la curación chamánica.

La concepción de la enfermedad como una pérdida del alma, extraviada o arrebatada por un espíritu o un aparecido, está muy extendida en las regiones del Amazonas y de los Andes,[52] pero es más bien rara en la América del Sur tropical. Sin embargo, se la ha observado en cierto número de tribus de esta última región [53] y está también atestiguada entre los Yahgán de la Tierra del Fuego.[54] Generalmente esta concepción coexiste con la teoría de la introducción de un objeto mágico en el cuerpo del enfermo,[55] teoría que parece tener mayor difusión.

Cuando se trata de encontrar el alma arrebatada por los espíritus o los muertos, se supone que el chamán abandona su cuerpo y se adentra en los Infiernos o en las regiones habitadas por el raptor. Así, entre los Apinayé, se traslada al país de los muertos; éstos, presa del pánico, huyen y el chamán captura el alma del enfermo y la devuelve a su cuerpo. Un mito taulipang relata la búsqueda del alma de un niño, que la Luna había arrebatado y ocultado bajo un puchero; el chamán sube a la Luna, y tras muchas peripecias, descubre el puchero y libera el alma del niño.[56] En los cantos de las *machis* araucanas se trata, a veces, de las desventuras del alma: un mal espíritu hizo que el enfermo andu-

viera por un puente donde un muerto lo asustó.[57] En ciertos casos la *machi*, en vez de emprender la búsqueda del alma, se limita a suplicarle que vuelva y que reconozca a sus padres (Métraux: *Le shamanisme araucan*, p. 331), como se hace también en otras partes (cf., por ejemplo, la India védica). El viaje extático emprendido por el chamán, con objeto de efectuar una curación, ofrece algunas veces el carácter aberrante de una ascensión celeste cuya finalidad ya no se entiende: así se nos dice que "para los Taulipang el resultado de una cura depende a veces del combate entre el doble del chamán y el hechicero. Para llegar al país de los espíritus el chamán bebe una infusión preparada con un bejuco, cuya forma sugiere una escala" (Métraux: *Le shamanisme...*, p. 327). El simbolismo de la escala indica la significación ascendente del trance. Pero, por lo común, los espíritus raptores de almas o los hechiceros no viven en las regiones celestes. Como en tantos otros casos, el chamán taulipang es víctima de una confusión de ideas religiosas cuyo sentido profundo está a punto de perderse.

El viaje extático del chamán es casi siempre indispensable, incluso cuando la enfermedad no es debida al rapto del alma por los demonios o los muertos. El trance chamánico es parte de la cura: cualquiera que sea la interpretación que el chamán le dé, gracias a su éxtasis siempre encuentra la causa precisa de la enfermedad y conoce el tratamiento más eficaz. El trance lleva, en ocasiones, a la "posesión" del chamán por sus espíritus auxiliares (así, por ejemplo, entre los Taulipang y los Yekuaná; Métraux: *Le shamanisme...*, p. 327). Pero ya hemos visto que muchas veces para el chamán la "posesión" consiste en dominar "órganos místicos", que constituyen, en cierto modo, su verdadera y completa personalidad espiritual. En la mayor parte de los casos la "posesión" se reduce a poner a la disposición del chamán sus espíritus auxiliares, a experimentar su "presencia efectiva", manifestada por todos los medios sensibles; y esta presencia, invocada por el chamán, no lleva al "trance", sino al diálogo entre el chamán y sus espíritus auxiliares. La realidad es, por otro lado, mucho más compleja: porque el chamán puede transformarse él mismo en distintos animales, y uno se pregunta a veces hasta qué punto los gritos de bestias emitidos en el curso de la sesión corresponden a los espíritus familiares [58] o representan los períodos de la propia transformación del chamán en animal, esto es, la revelación manifiesta de su verdadera personalidad mística.

La morfología de la cura chamánica suramericana es la misma

en casi todas partes. Exige sahumerios con tabaco, cánticos, masajes en la parte enferma del cuerpo, la identificación de la causa de la enfermedad —merced a la ayuda de los espíritus auxiliares (y aquí interviene el "trance" del chamán, durante el cual la asistencia le hace a veces preguntas no relacionadas directamente con la enfermedad)—, y, por último, la extracción del objeto patógeno por medio de la succión.[59] Entre los Araucanos, por ejemplo, la *machi* se dirige primeramente a "Dios-Padre", el cual, aunque no puedan excluirse algunas influencias cristianas, conserva todavía su estructura arcaica (por ejemplo: el androginismo; ya que se le invoca como "Dios-Padre, *anciana* que estáis en el Cielo. . ."; Métraux: *Le shamanisme araucan,* p. 333). La *machi* se dirige en seguida a Anchimalen, la mujer o "la amiga" del Sol, y a las almas de las *machis* muertas, "de las que se dice que están en los Cielos y que miran desde allí a su colega de la Tierra" (Métraux, *ibid.*); les pide que intervengan cerca de Dios.

Hay que señalar la importancia que tienen en la técnica de las *machis* los temas de ascensión celeste y la galopada aérea. Porque, poco después de haber invocado la ayuda y la protección de Dios y de las *machis* muertas, la chamana anuncia "que va a montar a caballo, con sus asistentes, las *machis* invisibles" (Métraux, p. 334). Durante el trance su alma abandona el cuerpo y vuela por los aires (*ibid.,* p. 336). Para alcanzar el éxtasis la *machi* emplea algunos medios elementales: baile, movimientos de los brazos, acompañamiento de cencerros. . . Siempre danzando, se dirige a las *machis* celestes para que la ayuden durante su éxtasis. "Cuando la chamana está a punto de caer al suelo, sin conocimiento, levanta los brazos y empieza a dar vueltas. En este momento se acerca un hombre para sostenerla e impedir que caiga. Llega otro indio y ejecuta una danza llamada *lañkañ,* destinada a reanimarla" (*ibid.,* p. 337). También se consigue el trance columpiándose en la parte superior de la escala sagrada (*rewe*).

Se hace gran consumo de tabaco durante toda la ceremonia. La *machi* aspira una bocanada de humo y la envía hacia el Cielo, hacia Dios. "¡Te ofrezco este humo!", dice. Pero, según precisa Métraux, en "ningún caso se especifica que el tabaco le ayuda a lograr un estado extático" (*ibid.,* p. 339).

Según los viajeros europeos del siglo XVIII, la cura chamánica exigía también el sacrificio de un carnero, y el chamán le arrancaba el corazón palpitante. En nuestros días se contentan con hacer una incisión en el cuerpo del animal destinado al sacrificio. Pero la mayoría de los observadores antiguos y modernos está de

acuerdo en que la *machi*, recurriendo al ilusionismo, hace creer a la concurrencia que abre el pecho y el vientre del enfermo y deja a la vista sus entrañas y su hígado.[60] Según el R. P. Hause, la *machi* "parece que abre el cuerpo del desdichado, que escudriña en él y que saca alguna cosa". Enseña en seguida la causa del mal: una piedrecita, un gusano, un insecto, etc. La "herida" se supone que cicatriza por sí sola. Pero como la cura habitual no requiere necesariamente la supuesta sajadura de la carne, sino solamente la succión (que llega a veces a sacar sangre) de la parte del cuerpo indicada por el espíritu (cf. *ibid.*, p. 341), es harto probable que nos encontremos, en este caso, con una aplicación aberrante de la técnica iniciática ya conocida: se abre mágicamente el cuerpo del neófito para procurarle nuevos órganos internos y hacerle "renacer". En el caso de la curación araucana las dos técnicas —el cambio de los órganos internos de un candidato y la extracción del objeto patógeno— se confunden, indudablemente porque el esquema iniciático (muerte y resurrección, con la renovación de los órganos internos) estaba a punto de perderse.

Sea como fuere, esta operación mágica iba acompañada, en el siglo XVIII, por un trance cataléptico: el chamán (porque el chamanismo era entonces el patrimonio de los hombres y de los invertidos, y no oficio propio de mujeres) caía "como muerto" (*ibid.*, p. 340). Durante su trance se le hacían preguntas relativas al nombre del hechicero que había provocado la enfermedad, etc. Actualmente la *machi* también cae en trance y se conocen del mismo modo la causa de la enfermedad y su remedio; pero este trance no tiene lugar inmediatamente después de la "abertura" del cuerpo del paciente. En ciertos casos, no hay noticias de semejante operación mágica, sino únicamente de la succión, que se practica después del trance y siguiendo las instrucciones de los espíritus.

La succión y la extracción del objeto patógeno continúan siendo una operación mágico-religiosa. La mayoría de las veces este "objeto" es, en efecto, de índole sobrenatural, y ha sido incrustado en el cuerpo, de manera invisible, por un hechicero, un demonio o un muerto. El "objeto" no es otra cosa que la manifestación visible de un "mal" que no procede de este mundo. Como hemos visto en el caso de los Araucanos, el chamán recibe ayuda durante su trabajo no sólo de sus espíritus familiares, sino también de sus colegas e incluso de Dios. Las fórmulas mágicas de la *machi* son dictadas incluso por Dios (Métraux, p. 338). El chamán yamana, que también utiliza la succión para extraer el *yekush* (el

"mal" introducido mágicamente en el cuerpo del enfermo), no desconoce, sin embargo, las súplicas.[61] También él dispone de un *yefatchel*, de un espíritu auxiliar, y mientras está poseído por éste, permanece insensible.[62] Pero esta insensibilidad pertenece más bien a su condición chamánica; porque puede andar descalzo sobre el fuego y le es posible tragar carbones encendidos (Gusinde, II, p. 1426), igual que sus colegas oceánicos, norteamericanos y siberianos.

Resumiendo lo dicho, el chamanismo suramericano ofrece aún muchos caracteres extraordinariamente arcaicos: la iniciación por la muerte y la resurrección rituales del candidato, la introducción en su cuerpo de sustancias mágicas, la ascensión celeste para presentar al Dios supremo los anhelos de toda la sociedad, la curación chamánica por medio de la succión o la búsqueda del alma del enfermo, el viaje extático del chamán como psicopompo, los "cantos secretos" revelados por Dios o por animales, especialmente por las aves. Es inútil ofrecer aquí un cuadro comparativo de todos los casos en que se halla el mismo conjunto. Recordaremos sencillamente la semejanza con los hombres-médicos australianos (la introducción de sustancias mágicas en el cuerpo del candidato, el viaje iniciático celeste, la cura por medio de la succión) para mostrar la remota antigüedad de ciertas técnicas y creencias de los chamanes suramericanos. No tenemos por qué decidir si estas semejanzas asombrosas se deben al hecho de que los más antiguos ciclos suramericanos representan, como los australianos, los restos de una humanidad arcaica arrinconados en los extremos confines del Universo, o si han existido contactos directos, a través de las regiones antárticas, entre Australia y América del Sur. Esta última hipótesis la sostienen sabios como Mendes Correa, W. Koppers y Paul Rivet.[63] También se considera la hipótesis de emigraciones ulteriores de la extensión malayo-polinesia hacia América del Sur.[64]

Antigüedad del chamanismo en el continente americano

El problema del "origen" del chamanismo en las dos Américas, está aún muy lejos de poder despejarse. Es probable que cierto número de prácticas mágico-religiosas hayan venido, en el curso del tiempo, a unirse con las creencias y las prácticas de los primeros habitantes de las dos Américas. Si se considera a los Fueguinos como los descendientes de una de las primeras olas de inmigrantes que llegaron a América, puede suponerse que su religión representa la supervivencia de una ideología arcaica que

abarcaba, desde el punto de vista que nos interesa, la creencia en un Dios celeste, la iniciación chamánica por vocación o búsqueda voluntaria, las relaciones con las almas de los chamanes muertos y los espíritus familiares (relaciones que en ocasiones llegan hasta la "posesión"), la concepción de la enfermedad como la introducción de un objeto mágico o como la pérdida del alma, la insensibilidad del chamán al fuego. Ahora bien, parece ser que la mayor parte de estos rasgos se encuentran tanto en las zonas en que el chamanismo domina la vida religiosa de la comunidad (América del Norte, grupos esquimales y siberianos) como en las regiones en las que no es sino uno de los fenómenos constitutivos de la vida mágico-religiosa (Australia, Oceanía, el sureste asiático). Puede, por consiguiente, suponerse que una determinada forma de chamanismo se ha difundido en los dos continentes americanos con las primeras olas de inmigrantes, cualquiera que haya sido la "patria originaria".

Indudablemente, los contactos prolongados entre el Asia septentrional y la América del Norte han hecho posibles influencias asiáticas muy posteriores a la llegada de los primeros ocupantes.[65] Después de Tylor, Thalbitzer, Hallowell y otros, R. Lowie [66] ha señalado gran número de semejanzas entre los Lapones y las tribus americanas, especialmente las del Noreste. En particular, los dibujos del tambor lapón recuerdan de manera sorprendente el estilo pictográfico de los Esquimales y de los Algonquinos orientales (Lowie, *op. cit.*, p. 186). El mismo autor ha llamado la atención acerca de la similitud entre el canto del chamán lapón, inspirado por un animal y principalmente por un ave, y el canto de los chamanes norteamericanos que tiene un mismo origen (*ibid.*, p. 187). Precisemos, sin embargo, que el mismo fenómeno se observa en América del Sur, lo que excluye, según nosotros, una reciente influencia eurasiática. Lowie indica también las semejanzas entre la teoría de la pérdida del alma, entre los americanos del Norte y los Siberianos, la manipulación chamánica del fuego (común al Asia del Norte y a muchas tribus norteamericanas, como los Fox y los Menomini), la sacudida de la cabaña de las ceremonias [67] y la ventriloquia entre los Chukchi y los Cree, los "Saulteaux" y los Cheyenne y, por último, ciertos rasgos comunes del baño de vapor iniciático en América del Norte y en Europa septentrional: lo que lleva a suponer no solamente una solidaridad cultural entre Siberia y la América occidental, sino también relaciones entre América y los países escandinavos.

Señalemos de todas maneras que todos estos elementos culturales

se encuentran no sólo en América del Sur (la búsqueda del alma, la conmoción de la cabaña chamánica, la ventriloquia, el baño de vapor, la insensibilidad al fuego), sino que los más específicos (la manipulación del fuego, el baño de vapor, las sacudidas de la choza de las ceremonias, la búsqueda del alma) son también conocidos en muchos otros lugares (África, Australia, Oceanía y Asia) y justamente en relación con las formas más arcaicas de la magia en general y especialmente con el chamanismo. Se nos antoja particularmente importante el papel del "fuego" y del "calor" en el chamanismo suramericano. Este "fuego" y este "calor" místicos están siempre relacionados con la llegada a un cierto estado extático, y se comprueba la misma relación en los ciclos más arcaicos de la magia y la religión universales. El dominio del fuego, la insensibilidad al calor y, por tanto, el "calor místico" que hace soportable tanto el frío extremo como el ardor de las ascuas, son virtudes mágico-místicas que, acompañadas de otras cualidades no menos prestigiosas (ascensión, vuelo mágico, etc.), manifiestan, en forma inequívoca, que el chamán ha rebasado la condición humana y que comparte ya la condición de los "espíritus".

Estos pocos detalles nos bastan para poner en duda la hipótesis sobre el reciente origen del chamanismo americano. Hallamos los grandes trazos de un mismo conjunto chamánico desde Alaska hasta la Tierra del Fuego. Las aportaciones nor-asiáticas e incluso asiático-oceánicas no han hecho harto probablemente más que fortalecer, y a veces modificar, en algunos detalles, una ideología y una técnica chamánicas ya ampliamente extendidas en las dos Américas y en cierto modo naturalizadas.

X. EL CHAMANISMO EN EL SURESTE ASIÁTICO Y EN OCEANÍA

Creencias y técnicas chamánicas entre los Semang, los Sakai y los Jakun

Se reconoce unánimemente que los Negritos son los habitantes más antiguos de la península de Malaca. Kari, Karei o Ta Pedn, el Ser Supremo de los Semang, tiene todos los caracteres de un dios celeste (Kari significa, por otro lado, "rayo", "tormenta"), pero no se le tributa un culto propiamente dicho; se le invoca únicamente en caso de tormenta, por medio de ofrendas expiatorias de sangre (véase nuestro *Traité d'histoire des religions,* pp. 53 *ss.*). El hombre-médico de los Semang se llama *hala* o *halak,* término utilizado también por los Sakai.[1] En cuanto alguien cae enfermo, el *hala* y su asistente se retiran a una cabaña de follaje y empiezan a cantar para invocar a los *cenoï,* los "sobrinos de Dios".[2] Después de algún tiempo, salen de la cabaña las voces de los propios *cenoï*; el *hala* y su asistente cantan y hablan en una lengua desconocida, y cuando se van de la choza, hacen como que la han olvidado.[3] En realidad, los *cenoï* han cantado por su boca. La bajada de estos espíritus luminosos se manifiesta por la conmoción de la cabaña (cf. las sesiones de los chamanes de América del Norte y más arriba, p. 268). Son ellos los que revelan la causa de la enfermedad e indican el tratamiento; y se supone que en esta ocasión el *hala* cae en trance (Evans: *On the sacerdo-therapy,* p. 115).

En realidad, esta técnica no es tan fácil como parece. La presencia concreta de los *cenoï* significa, de un modo o de otro, una comunicación entre el *hala* y el Cielo, si es que no es con el propio dios celeste. "Si Ta Pedn no le hubiese dicho qué medicina debía emplear, el momento de dársela al enfermo y las palabras que debía pronunciar, ¿cómo el *hala* podría curar?", preguntaba un pigmeo semang (Schebesta, p. 152). Porque las enfermedades las envía el propio Ta Pedn para castigar los pecados de los hombres (Evans: *On the sacerdo-therapy,* p. 119). Tenemos otra prueba de que existen relaciones más directas entre el *hala* y el dios celeste, que entre éste y los demás Negritos, en el hecho de que los Menri de Kelantán pretenden que los *hala* tienen poderes divinos y por tanto no hacen oblaciones de sangre durante la tormenta (Evans: *On the sacerdo-therapy,* p. 121). El *hala* de los Menri

brinca en el aire durante la ceremonia, canta y tira un espejo y un collar hacia Karei (*ibid.*); ahora bien, es harto sabido que el salto durante la ceremonia simboliza la ascensión celeste.

Pero existen datos aún más precisos acerca de las relaciones del chamán pigmeo con el Cielo: durante la sesión del *halak* de los Negritos Pahang, éste tiene entre sus dedos unas hebras de hojas de palmera o, según otros informes, unas cuerdas finísimas. Estas hebras y estas cuerdas se estiran hasta Bonsu, el dios celeste que habita encima de las siete zonas del Cielo. (Vive allí con su hermano Teng; en las demás zonas del Cielo no hay nadie.) Mientras dura la sesión el *halak* está directamente atado al dios celeste por aquellas hebras o cuerdas, que éste hace bajar y que se lleva de nuevo con él tras la ceremonia (Ivor Evans; *Papers,* p. 20). Por último, los cristales de cuarzo (*chebuch*), cuyas relaciones con la bóveda celeste y los dioses del Cielo ya hemos señalado, constituyen un elemento esencial de la cura. Esta clase de cristales pueden conseguirse directamente de los *cenoï* o se pueden fabricar; se supone que los *cenoï* viven dentro de estas piedras mágicas y que están a las órdenes del *hala.* Dícese que el curandero ve la enfermedad en los cristales, esto es, que los *cenoï* que están dentro le muestran la causa de la dolencia y su tratamiento. Pero el *hala* puede también ver en los cristales un tigre que se acerca al campamento (Evans: *On the sacerdo-teraphy,* p. 119). El propio *hala* puede transformarse en tigre (Evans, *ibid.,* p. 120; Schebesta, p. 154), exactamente como los *bomors* de Kelantán y los chamanes y las mujeres-chamanas de Malaca.[4] Semejante concepción revela influencias malayas. No hay que olvidar, sin embargo, que el Tigre-Antepasado mítico está considerado en toda la zona sureste asiática como el "iniciante": es él el que guía a los neófitos por la selva para iniciarlos (en realidad, para "matarlos" y "resucitarlos"). En otras palabras, es parte de un conjunto religioso extraordinariamente arcaico.[5]

Una leyenda de los Negritos parece conservar una antigua escena de iniciación chamánica. Cuéntase que una gran serpiente, Mat Chinoï, vive en el camino que conduce al Palacio de Tapern (Ta Pedn). Ella es la que fabrica los tapices para Tapern: son unos tapices bellísimos, con un sinnúmero de adornos, tendidos sobre un travesaño; bajo éstos vive la Serpiente. En su vientre se hallan veinte o treinta mujeres-chinoï, extraordinariamente hermosas y, además, gran número de tocados, peines, etc. Un Chinoï llamado Halak Gihmal ("el Arma-Chamán") vive sobre la serpiente, como guardián de sus tesoros. Cuando un Chinoï desea

entrar en el vientre de la Culebra, Halak Gihmal lo somete a dos pruebas de estructura y de significación netamente iniciáticas. El animal está tendido bajo la viga que sostiene siete tapices, los cuales se mueven, acercándose y alejándose continuamente unos de otros. El candidato chinoï debe pasar con rapidez para no caer sobre la Serpiente. La segunda prueba consiste en entrar en una caja de tabaco, cuya tapa se abre y se cierra rapidísimamente. Si el candidato sale triunfante de esas dos pruebas puede entrar en la Serpiente y tomar por esposa a una de las mujeres-chinoï (Evans: *Studies,* p. 151).

Se encuentra aquí el motivo iniciático de la puerta mágica, que se abre y se cierra en unos segundos, tema que ya hemos encontrado en Australia, América del Norte y Asia. Recordemos también que el paso sobre un monstruo ofidio equivale a una iniciación.

Entre los Batak de Palawan, otra rama pigmea de Malaca, el chamán, *balian,* consigue su trance bailando. Esto es ya señal de que la técnica ha sufrido las influencias indomalayas. Tales influencias son aún más visibles en las creencias funerarias. El alma del muerto permanece cuatro días junto a los suyos; después atraviesa una llanura en cuyo centro se yergue un árbol. Ella lo sube y llega al puente donde la Tierra se une con el Cielo. Allí se encuentra con un espíritu-gigante que decide, de acuerdo con su conducta en la vida, si puede avanzar o si debe ser precipitada en el fuego. El país de los muertos tiene siete pisos; lo que equivale a decir que es el Cielo. El alma los recorre uno tras otro; cuando llega al último, se transforman en luciérnaga.[6] El número siete y el castigo por el fuego son, como hemos visto, ideas de origen hindú.

Los otros dos pueblos aborígenes, pre-malayos, de Malaca, los Sakai y los Jakun, plantean un sinnúmero de problemas al etnólogo.[7] Desde el punto de vista histórico-religioso, el chamanismo desempeña allí seguramente un papel mucho más importante que entre los Pigmeos Semang, aunque la técnica continúe siendo esencialmente la misma, se encuentra la choza circular hecha con follaje donde entra el *hala* (sakai) o el *poyang* (jakun: variante del término malayo, *pawang*), con sus asistentes; vuelven a hallarse también los cantos que entonan y las invocaciones a los espíritus auxiliares. La creciente importancia de estos últimos que se heredan y consiguen después de un sueño, denota las influencias malayas. En ocasiones se invoca a los espíritus auxiliares en lenguaje malayo. Dentro de la cabaña, se encuentran dos pequeñas pirámides provistas de peldaños (Evans: *Studies,* pp. 211 *ss.*), señal de una

subida simbólica al Cielo. El chamán se pone para la sesión un sombrero especial adornado con muchas cintas (*ibid.,* p. 214), otro indicio de una influencia malaya.

Los cadáveres de los chamanes sakai se dejan en las casas donde mueren, sin sepultarlos (cf. Evans: *Studies,* 217). Los *puteu* de los Kenta Semang son enterrados con la cabeza fuera de la tumba; se cree que su alma se dirige hacia el Este, como las almas de los demás mortales (Evans: *On the sacerdo-therapy,* p. 120). Estas particularidades demuestran que se trata de una clase de seres privilegiados, que goza, en consecuencia, de un destino *post-mortem* diferente del resto de la tribu. Los *poyang* de los Jakun son, tras su muerte, puestos en unas plataformas, porque "sus almas suben al Cielo, mientras que las de los demás mortales, cuyos cuerpos se entierran, bajan a las regiones inferiores".[8]

El chamanismo en las islas Andamán y Nicobar

Según los informes de Radcliffe-Brown, en las islas Andamán del norte, el *medicine-man* (*oko-juma,* literalmente: "soñador" o "el que habla de los sueños") consigue su poder por el contacto con los espíritus. A éstos se los encuentra directamente, en la selva o en los sueños. Pero el medio más habitual para entrar en contacto con ellos es la muerte: cuando alguien muere y resucita se convierte desde entonces en *oko-juma.* Así, R. Brown vio a un hombre gravemente enfermo, que permaneció doce horas sumido en la inconsciencia y a quien se tuvo por muerto. De otro se contaba que había muerto y resucitado tres veces. Se reconoce fácilmente en esta tradición el esquema de la muerte iniciática seguida de la resurrección del candidato. Pero se ignoran los pormenores relativos a la teoría y a la técnica de la iniciación; cuando, a principios de este siglo, se pensó en estudiarlos objetivamente, ya habían muerto los últimos *oko-juma.*[9]

Los *oko-juma* imponen su reputación por la eficacia de sus curaciones y de su magia meteorológica (porque son ellos a quienes corresponde evitar las tormentas). Pero el tratamiento propiamente dicho consiste en la recomendación de remedios ya conocidos y utilizados por todo el mundo. A veces proceden también a la expulsión de los demonios que provocan la enfermedad; o aun prometen perfeccionar la cura directamente en los sueños. Los espíritus les revelan la propiedad mágica de diversos objetos (minerales y plantas). Desconocen el uso de los cristales de cuarzo.

Los *medicine-men* de las islas Nicobar dominan igualmente la

cura por "extracción" del objeto mágico que ha provocado la enfermedad (un fragmento de carbón o una piedrecita, un lagarto, etc.), y la búsqueda del alma arrebatada por los malos espíritus. En la isla Car, del archipiélago Nicobar, existe una ceremonia muy interesante para la iniciación de los futuros *medicine-men*. Generalmente el individuo de temperamento enfermizo está destinado a ser chamán; los espíritus de los parientes o amigos recién muertos manifiestan su elección dejando ciertas señales (hojas, gallinas con las patas atadas, etc.), por la noche y en la casa. Si el enfermo se niega a ser chamán muere. Tras esta elección se celebra una ceremonia pública, que señala el comienzo del noviciado: los padres y amigos se reúnen delante de la casa; en el interior de ésta los chamanes tienden al neófito en el suelo y lo cubren de hojas y ramas poniéndole en la cabeza las plumas de las alas de una gallina. (Podríamos interpretar esta especie de amortajamiento vegetal como una sepultura simbólica y las plumas como el signo mágico de la capacidad mística.) Cuando el candidato se levanta, los asistentes le regalan collares y distintas alhajas que debe llevar en torno al cuello mientras dure su noviciado; devolverá dichos objetos a sus dueños al terminar su aprendizaje.

Después se le hace un trono, sentado en el cual lo pasean de aldea en aldea, y le entregan una especie de cetro y una lanza para combatir los malos espíritus. Unos días más tarde, los maestros chamanes lo conducen al corazón de la selva, en medio de la isla. Algunos amigos acompañan al grupo hasta cierta distancia; se detienen antes de penetrar en el "país de los espíritus", pues las almas de los muertos podrían asustarse. La enseñanza secreta se reduce esencialmente a aprender las danzas y a hacerse capaz de ver a los espíritus. Al cabo de algún tiempo pasado en la selva (es decir, en el país de los muertos), el novicio y sus maestros vuelven a la aldea. El joven aprendiz sigue danzando todas las noches, por lo menos una hora, delante de su casa, mientras dura su noviciado. Cuando la iniciación toca a su fin, los maestros le dan una vara. Hay sin duda otra ceremonia en la que se le consagra chamán, pero no ha sido posible obtener informaciones precisas a este respecto.[10]

Esta iniciación chamánica, tan interesante, sólo se encuentra en la isla Car; se desconoce en el resto del archipiélago Nicobar. Es indudable que algunos de sus elementos son arcaicos (la sepultura bajo las hojas, el retiro en el país de los "espíritus"); pero otros muchos revelan una influencia hindú (el trono del novicio, la lanza, el cetro, la vara). Tenemos aquí un ejemplo típico de una

tradición chamánica que se hizo híbrida a consecuencia de contactos culturales con una elevada civilización que elaboró una técnica mágica en extremo compleja.

El chamanismo malayo

Lo que se llama chamanismo malayo tiene como características la evocación del espíritu del tigre y el logro del estado llamado *lupa*. Es el estado de inconsciencia en el que cae el chamán y durante el cual los espíritus que se apoderan de él, lo "poseen" y contestan las preguntas que hace el público. Sea que se trate de una curación individual, sea de una ceremonia de defensa colectiva contra las epidemias (como, por ejemplo, en el caso de las danzas *belian* de Kelantán), la sesión malaya comprende habitualmente la evocación del tigre. Esto se debe al papel de Antepasado mítico y por lo tanto, de maestro de la iniciación, otorgado al tigre en toda esa zona.

Los Benua, tribu proto-malaya, creen que el *poyang* se transforma en tigre al séptimo día después de su muerte. Si su hijo desea heredar sus facultades debe velar solo junto al cadáver, quemando perfumes. El chamán difunto se aparece el séptimo día bajo la forma de un tigre dispuesto a lanzarse sobre el candidato. Éste debe seguir con sus sahumerios, sin dejar que su semblante manifieste miedo alguno. Entonces el tigre se desmaya y lo sustituyen dos bellas mujeres-espíritus; el neófito pierde el conocimiento y la iniciación tiene lugar mientras sigue en trance. Luego las mujeres se convierten en sus espíritus familiares. Si el hijo del *poyang* no observara este rito, el espíritu del muerto quedaría para siempre en el cuerpo del tigre y su "energía" chamánica se perdería irremisiblemente para la colectividad.[11] Se reconoce aquí el escenario de una iniciación típica: la soledad en la maleza, la vigilia junto a un cadáver, la prueba del miedo, la aparición terrible del Maestro de la iniciación (Antepasado mítico), la protección de una hermosísima mujer-espíritu.

La sesión propiamente dicha se efectúa en el interior de una choza circular o de un círculo mágico, y la mayoría de las sesiones tienen por objeto curar algún mal, descubrir objetos robados o perdidos o conocer el porvenir. Durante la sesión, el chamán suele permanecer oculto bajo una manta. El sahumerio, la danza, la música y el redoble del tambor son elementos preparatorios indispensables en toda sesión malaya. La llegada del espíritu se manifiesta en el temblor de la llama de un cirio. Se cree que el

espíritu penetra primero en éste, y por eso el chamán conserva los ojos fijos, largo tiempo, en la llama, tratando de descubrir la causa de la enfermedad. La cura consiste generalmente en la succión de las partes enfermas, pero cuando cae en éxtasis, el *poyang* puede expulsar también a los demonios y responde a todas las preguntas que se le dirigen.[12]

La evocación del tigre tiene por objeto el llamamiento y la encarnación del Antepasado mítico, el primer Gran Chamán. El *pawang* que observó Skeat se transformaba efectivamente en tigre: andaba en cuatro patas, rugía y lamía durante mucho tiempo el cuerpo del paciente, como hace el tigre con sus crías.[13] Las danzas mágicas de los *belian bomor* de Kelantán exigen precisamente la evocación del tigre, sea cual fuere el motivo que suscitó la sesión.[14] La danza lleva al estado *lupa*, al "olvido", o al "trance" (de *lopa*, pérdida, desaparición), en que el actor pierde la conciencia de su propia personalidad y encarna un espíritu cualquiera (Cuisinier, *op. cit.*, pp. 34 *ss.*, 80 *ss.* y 102 *ss.*). Siguen diálogos sin fin entre el danzarín en trance y los asistentes. Si la danza se organizó para una cura, el curandero aprovecha el trance, hace preguntas para hallar las causas de la enfermedad y su tratamiento (*ibid.*, p. 69).

No parece que esas danzas mágicas y esas curaciones deban considerarse como fenómenos chamánicos en el sentido exacto de la palabra. La evocación del tigre y el trance-posesión no se limitan a la esfera de los *bomor* y de los *pawang*. Otros muchos individuos pueden ver y evocar al tigre o transformarse en él. El estado *lupa* en otros lugares de Malaya (por ejemplo, entre los Besissi) es accesible a todo el mundo; durante la evocación de los espíritus, cualquiera puede caer en éxtasis (esto es, ser "poseído") y contestar a las preguntas que se le hacen.[15] Es un fenómeno de mediumnidad muy característico también de los Batak de Sumatra. Pero después de todo lo que hemos tratado de decir en este libro, no deben confundirse "posesión" y chamanismo.

Chamanes y sacerdotes en Sumatra

La religión de los Batak de Sumatra, muy influida por las ideas llegadas de la India (véase, *supra*, pp. 230 *ss.*), está dominada por el concepto del alma (*tondi*); ésta entra en el cuerpo y lo abandona por la fontanela. La muerte es, en realidad, el rapto del alma por un espíritu (*begu*); si el difunto es joven, créese que una mujer-*begu* lo ha tomado por esposo. Los muertos y los espíritus hablan valiéndose de los médiums.

Chamanes (*sibaso*, "la palabra") y sacerdotes (*datu*), aunque distintos por la estructura y la vocación religiosa, persiguen el mismo fin: defender el alma (*tondi*) de su rapto por los demonios, asegurar la integridad de la persona humana. Entre los Batak del Norte, el *sibaso* es siempre una mujer y, por lo común, el chamanismo es hereditario. No existe la instrucción por un maestro: el que ha sido "escogido" por los espíritus recibe directamente de ellos la iniciación: esto es, es capaz de "ver" y de profetizar, o de ser "poseído" por un espíritu;[16] en otras palabras, de identificarse con él. La sesión de los *sibaso* se efectúa por la noche; el chamán toca el tambor y danza alrededor del fuego para invocar a los espíritus. Cada uno de éstos tiene su melodía particular, e incluso su color propio, y el *sibaso* viste un hábito de muchos colores si desea invocar muchos espíritus. La presencia de éstos se manifiesta por las palabras en lenguaje secreto, "lenguaje de los espíritus", que pronuncia el *sibaso* y que han de ser interpretadas. El diálogo versa sobre la causa de la enfermedad y su tratamiento; el *begu* asegura que logrará la curación siempre y cuando el paciente ofrezca determinados sacrificios.[17]

El sacerdote batak, el *datu*, es siempre un hombre y disfruta de la situación social más alta después del jefe. Pero también él es un curandero y también él invoca a los espíritus en un lenguaje secreto. El *datu* protege de las enfermedades y los sortilegios; la sesión de cura consiste en la búsqueda del alma del enfermo. Además, puede exorcizar a los *begu* que se introdujeron en los pacientes; también puede envenenar, aunque se supone que sólo es un "mago blanco". A la inversa de los *sibaso*, al *datu* lo inicia un maestro: le revela especialmente los secretos de la magia, escritos en "libros" hechos de corteza de árbol. El maestro lleva el nombre hindú *guru;* concede gran importancia a su vara mágica que lleva incrustadas representaciones ancestrales y que tiene un orificio en el cual se colocan las sustancias mágicas. Con ayuda de esta vara, el *guru* protege a la aldea y puede provocar la lluvia. Pero la fabricación de semejante vara mágica es complicadísima. Incluso se sacrifica, para ello, a un niño al cual se le da muerte con plomo derretido, para extirparle el alma y transformarlo en un espíritu al servicio de los magos (Loeb: *Sumatra*, pp. 80-8).

Todo esto descubre las influencias de la magia hindú. Puede suponerse que el *datu* equivale al sacerdote-mago, mientras que el *sibaso* representa únicamente al extático, al "hombre-de-los-espíritus". El *datu* no conoce el éxtasis místico; trabaja como mago y como "ritualista": exorciza a los demonios. Está también obli-

gado a ir en busca del alma del enfermo, pero ese viaje no es extático; sus relaciones con el mundo de los espíritus son relaciones de hostilidad o de superioridad, de amo a criado. El *sibaso* es el extático por excelencia; vive en la intimidad de los espíritus, se deja "poseer", se hace clarividente y profeta. Se le ha "elegido" y, contra la elección divina o semidivina, nada puede hacerse.

El *dukum* de los Minangkabau de Sumatra es a la vez curandero y médium. Este oficio, por lo común hereditario, es accesible tanto a las mujeres como a los hombres. Se llega a *dukum* después de haber sufrido una iniciación; esto es, después de haber aprendido a hacerse invisible y a ver los espíritus durante la noche. La sesión se efectúa ocultándose el *dukum* bajo una manta: a los quince minutos empieza a temblar, señal de que su alma ha abandonado el cuerpo y está en camino hacia la "aldea de los espíritus". Se oyen voces bajo la manta. Pide a sus espíritus que busquen el alma fugitiva del enfermo. El trance es simulado; el *dukum* no se atreve a llevar a cabo la sesión a la vista de todo el mundo, como su colega batak (Loeb: *Sumatra*, pp. 125-6). Encontramos de nuevo al *dukum* en Nias, junto a otras clases de sacerdotes y curanderos. Durante la cura se viste con un indumento especial: adorna sus cabellos y se cubre los hombros con una tela. Aquí también la enfermedad se debe generalmente a un rapto del alma por los dioses, los demonios o los espíritus, y la sesión se limita a su búsqueda: la más de las veces se llega a descubrir que el alma ha sido raptada por las "Serpientes del mar" (porque el mar es un símbolo del más allá). Para traerla, el hombre-médico se dirige a los tres dioses —Ninwa, Falahi y Upi— y los evoca silbando continuamente hasta que obtiene la comunicación con ellos; entonces es cuando cae en trance. Señalemos que en la misma región se emplea a la vez otro medio: la comunicación con las almas de los muertos. Así, por ejemplo, un *taula atua* quiere comunicarse con sus hermanos difuntos; se declara capaz de verlos claramente, y, cuando sobreviene la aparición, pierde el conocimiento (Loeb: *The shaman of Niue*, pp. 399 *ss.*). En su caso, son los espíritus de sus hermanos los que le revelan las causas y los remedios de la enfermedad, o los que le comunican si el paciente está condenado. Pero se guarda el recuerdo de una época en que el chamán era exclusivamente "poseído por los dioses" y no, como hoy día, "poseído por los espíritus" (Loeb, *ibid.*, p. 394). Pero el *dukum* procede también por medio de la succión y, cuando consigue encontrar la causa del mal, enseña a los asistentes piedrecitas rojas y blancas. (*ibid.*, pp. 155 *ss.*).

El chamán de Mentawei practica también la curación por medio de masajes, purificaciones, yerbas, etc. Pero la verdadera sesión sigue el esquema habitual de Indonesia: el chamán baila durante mucho tiempo, rueda por el suelo inconsciente y su alma es llevada al Cielo en una barca arrastrada por águilas. Una vez en el Cielo, discute con los espíritus acerca de las causas de la enfermedad (huida del alma, envenenamiento por otros hechiceros, etc.), y recibe las medicinas. El chamán de Mentawei no da nunca señal de "posesión" y no sabe exorcizar a los malos espíritus del cuerpo del enfermo.[18] Es más bien un farmacéutico que encuentra sus simples después de un viaje celeste. El trance no es dramático; no se asiste al diálogo con los espíritus celestes. No parece que tenga relaciones con los demonios, ni "poder" sobre ellos.

Análoga técnica utiliza el chamán *kubu* (del sur de Sumatra): baila hasta que cae en trance, entonces ve el alma del enfermo prisionera de un espíritu o posada, como un ave, en un árbol (Loeb: *Sumatra,* p. 286).

El chamanismo en Borneo y Célebes

Entre los Dusun del norte de Borneo, que son de raza proto-malaya y habitantes aborígenes de la isla, las sacerdotisas desempeñan un papel capital. Su iniciación dura tres meses. Durante la ceremonia utilizan un lenguaje secreto. Para ella se visten con un indumento especial: se ocultan el rostro con una tela azul y llevan un sombrero de forma cónica, adornado con plumas de gallo y con conchas. La sesión consiste en danzas y cánticos, mientras que los hombres se limitan a un acompañamiento musical. Pero su técnica específica es adivinatoria y corresponde más bien a la pequeña magia que al chamanismo propiamente dicho: la sacerdotisa sostiene en equilibrio en la punta de un dedo un tallo de bambú y dice: "si fulano es un ladrón, que el tallo se incline hacia tal lado", etc.[19]

Entre los Dayacos del interior, hay dos clases de magos curanderos: los *daya beruri,* generalmente hombres, que se consagran a las curas, y los *barich,* reclutados habitualmente entre las mujeres, especialistas en el "tratamiento" de las cosechas de arroz. La enfermedad está considerada, ya como la presencia de un mal espíritu en el cuerpo, ya como la fuga del alma. Las dos clases de chamanes tienen la facultad extática de ver el alma humana o el alma de la cosecha, incluso cuando han huido muy lejos. Entonces persiguen a las almas fugitivas, las capturan (en forma de

cabello) y las reintegran a los cuerpos (o a las cosechas). Si la enfermedad es provocada por un mal espíritu, la sesión se reduce a una ceremonia de expulsión.[20]

El chamán de los Dayacos marítimos lleva el nombre de *manang*. Goza de una jerarquía social considerable. Sigue inmediatamente al jefe. Por lo común, la profesión de *manang* es hereditaria; pero se distinguen dos clases: los que han tenido la revelación en sueños y han recibido de ese modo la protección de uno o varios espíritus, y los que se han convertido en *manang* por su propia voluntad y, por lo tanto, no disponen de espíritus familiares. De cualquier manera, no se recibe la calificación de *manang* sino después de haber sido iniciado por maestros autorizados (véase *supra*, p. 63). Hay *manang* hombres y mujeres, y algunos hombres sin sexo (impotentes); en seguida veremos la significación ritual de estos últimos.

El *manang* posee una caja que contiene gran número de objetos mágicos, entre los cuales los más importantes son los cristales de cuarzo, *bata ilau* ("la piedra de luz"), con cuya ayuda el chamán descubre el alma del enfermo. Porque aquí también la enfermedad es una huida del alma y la sesión tiene por objeto su hallazgo y su reintegración en el cuerpo del paciente. La sesión se efectúa de noche. Se frota el cuerpo del enfermo con piedras, después los asistentes empiezan a entonar canciones monótonas, mientras que el jefe *manang* danza hasta el agotamiento: busca e invoca de ese modo el alma del enfermo. Si la enfermedad es grave, el alma escapa muchas veces de las manos del *manang*. Cuando éste ha rodado por tierra, los asistentes lo cubren con una manta y esperan el resultado de su viaje extático. Porque desde que está en trance, el *manang* camina por los Infiernos para buscar el alma del paciente. Acaba por atraparla y se levanta de pronto guardando en la mano el alma del enfermo, que se la devuelve por la cabeza. La sesión se llama *belian* y Perham distingue hasta catorce clases según sus dificultades técnicas. La curación termina con el sacrificio de una gallina.[21]

En su forma actual el *belian* de los Dayacos marítimos parece ser un fenómeno mágico-religioso bastante complejo. La iniciación del *manang* (la fricción con las piedras mágicas, el ritual de la ascensión, etc.) y ciertos elementos de la cura (la importancia de los cristales de cuarzo, la fricción con las piedras) indican una técnica chamánica bastante antigua. Pero el seudo-trance (que se toma la precaución de ocultar tras una manta) descubre influencias recientes, de origen indomalayo. Otrora, todos los *manang* se

ponían, una vez iniciados, vestiduras femeninas, que llevaban toda su vida. Hoy por hoy, esta costumbre es ya muy rara.[22] Sin embargo, una clase especial de *manang,* los *manang bali* de ciertas tribus marítimas (y, por otra parte, desconocidos entre los Dayacos de las colinas) llevan vestidos femeninos y se dedican a los mismos trabajos que las mujeres. A veces toman "marido", pese a las burlas de toda la aldea. El disfraz, con todos los cambios que lleva anejos, es aceptado después de una orden sobrenatural recibida tres veces en sueños: negarse sería desafiar a la muerte.[23] Este conjunto de elementos denota huellas precisas de una magia femenina y de una mitología matriarcal, que debieron dominar en otro tiempo el chamanismo de los Dayacos marítimos: casi todos los espíritus son invocados por los *manang* con el nombre *Ini,* "Abuela" (Ling Roth, I, p. 282). Sin embargo, el hecho de que los *manang bali* sean desconocidos en el interior de la isla, demuestra que todo este conjunto (disfraz, impotencia sexual, matriarcado) llegó de fuera, aunque en tiempos remotos.

Entre los Ngadju-Dayacos del sur de Borneo, los intermediarios entre los hombres y los dioses (especialmente los Sangiang) son los *balian* y los *basir,* sacerdotisas-chamanas y sacerdotes-chamanes-asexuados (el vocablo *basir* significa "incapaz de procrear, impotente"). Estos últimos son verdaderos hermafroditas, que se visten y se comportan como mujeres.[24] Los *balian,* como los *basir,* son "escogidos" por Sangiang, y sin el llamamiento de éste no se le puede servir, aunque se recurra a las técnicas habituales del éxtasis, la danza y el tambor. Los Ngadju-Dayacos son muy explícitos en este punto: no hay éxtasis posible si no se siente el llamado de la divinidad. En cuanto a la bisexualidad y a la impotencia de los *basir,* esta última se debe al hecho de que se les considera como intermediarios entre los dos planos cosmológicos —Tierra y Cielo—, y también al hecho de que reúnen en sus personas el elemento femenino (Tierra) y el elemento masculino (Cielo).[25] Se trata de una androginia ritual, fórmula arcaica muy conocida de la *bi-unidad* divina y de la *coincidentia oppositorum.*[26] Como el hermafroditismo de los *basir,* la prostitución de los *balian* se funda igualmente en el valor sagrado del "intermediario", en la necesidad de abolir las polaridades.

Los dioses (Sangiang) se incorporan en los *balian* y los *basir* y hablan directamente por ellos. Pero este fenómeno de incorporación no es una posesión. Nunca las almas de los antepasados o los difuntos toman posesión de los *balian* o de los *basir:* éstos son exclusivamente los instrumentos de expresión de las divinidades.

Los muertos utilizan otra clase de hechiceros, los *tukang tawur*. El éxtasis de los *balian* y de los *basir* lo provoca Sangiang, o sobreviene después de los viajes extáticos que sus servidores emprenden al Cielo, para visitar la "aldea de los dioses".

Debemos recordar varios rasgos: la vocación religiosa, decidida únicamente por los dioses de lo alto; el carácter sagrado de la conducta sexual (impotencia, prostitución); el modesto papel desempeñado por la técnica del éxtasis (danza, música, etc.); el trance provocado por la incorporación de Sangiang o por el viaje místico al Cielo; la ausencia de relaciones con las almas de los antepasados y, por tanto, la ausencia de la "posesión". Todos estos caracteres contribuyen a poner de relieve el arcaísmo de semejante fenómeno religioso. Aunque la cosmología y la religión de los Ngadju-Dayacos hayan sufrido probablemente influencias orientales, puede presumirse que los *balian* y los *basir* representan una antigua y autóctona forma de chamanismo.

Los *basir* de los Ngadju-Dayacos tienen unos a modo de dobles en los *bajasa* ("embaucadores") de los Toradja. Éstos son por lo común mujeres y su técnica particular consiste en emprender viajes extáticos a los Cielos y a los Infiernos, que las *bajasa* pueden realizar, ya en espíritu, ya *in concreto*. Una ceremonia importante es la *momparilangka* ("sentarse en el sitio venerable"), que dura tres noches consecutivas; la *bajasa* conduce las almas de las mujeres y de las muchachas para purificarlas, y la tercera noche las trae a la Tierra y las reintegra a sus cuerpos. También corresponde a las *bajasa* buscar las almas errantes de los enfermos; con el concurso de un espíritu *wuraka* (que pertenece a la clase de los espíritus de la atmósfera), la *bajasa* sube por el arco iris hasta la casa de Puë di Songe y trae el alma del paciente. También busca y reintegra el "alma del arroz" cuando por ausencia de ésta las cosechas se vuelven mustias y corren el riesgo de perderse. Pero las capacidades extáticas de las *bajasa* no se limitan a los viajes celestes y horizontales; con motivo de la gran fiesta funeraria *mompemate*, conducen las almas de los muertos al más allá.[27]

Se ve por estas pocas indicaciones que las *bajasa* de Célebes son especialistas del gran drama del alma: purificadoras, curanderas o psicopompas, intervienen únicamente cuando se trata de la propia condición del alma humana. Es notable advertir que sus relaciones más frecuentes son con el Cielo y los espíritus celestes. Es arcaico el simbolismo del vuelo mágico o de la ascensión por el arco iris que domina el chamanismo australiano. Por otra parte, los Toradja conocen también el mito del bejuco que unía antaño la Tierra

y el Cielo, y recuerdan un tiempo paradisíaco en que los hombres se comunicaban fácilmente con los dioses.[28]

La "barca de los muertos" y la barca chamánica

La "barca de los muertos" desempeña un gran papel en Malasia y en Indonesia, tanto en las prácticas propiamente chamánicas, como en las costumbres y las lamentaciones funerarias. Todas estas creencias están desde luego en relación, de una parte, con el uso de poner los muertos en canoas o de tirarlos al mar y, de otra, con las mitologías funerarias. La costumbre de colocar a los muertos en barcas podría explicarse mediante vagos recuerdos de emigraciones ancestrales: [29] la barca llevaba el alma del muerto a su patria de origen, de donde partieron los antepasados. Pero estos recuerdos eventuales han perdido (tal vez exceptuando a los polinesios) su significación "histórica": la "patria originaria" viene a ser un país mítico y el Océano que la separa de las tierras habitadas es identificado con las Aguas-de-la-Muerte. El fenómeno es, además, frecuente, en la mentalidad arcaica, donde a la "historia" continuamente se le transforma en categoría mítica.

Creencias y prácticas funerarias análogas (barca de los muertos, etcétera) se encuentran entre los germanos [30] y entre los japoneses.[31] Pero, tanto entre unos como entre otros, así como también en la región oceánica, junto a un más allá marítimo o submarino (complejo "horizontal"), existe aún un complejo vertical: la montaña como dominio de los muertos,[32] o incluso el Cielo. (Recuérdese que la montaña está "henchida" de un simbolismo celeste.) Por lo común, únicamente los privilegiados (los jefes, los sacerdotes, los chamanes, los iniciados, etc.) se dirigen hacia el Cielo; [33] los demás mortales viajan "horizontalmente" o descienden a los Infiernos subterráneos. Añadamos que el problema del más allá y de sus orientaciones es extraordinariamente complejo, y que no puede resolverse únicamente mediante la idea de "patrias originarias" y las distintas formas de enterramiento. En última instancia, nos hallamos con mitologías y concepciones religiosas que, si no son siempre independientes de los usos y prácticas materiales son, sin embargo, autónomas como estructuras espirituales.

Fuera de la costumbre de dejar los muertos en las canoas, existen aún en Indonesia, y parcialmente también en Melanesia, tres importantes categorías de hechos mágico-religiosos que exigen la utilización (real o simbólica) de una barca ritual: *1)* la barca para expulsar los demonios y las enfermedades; 2) la que sirve al cha-

mán indonesio para "viajar por el aire" en busca del alma del enfermo; 3) la "barca de los espíritus", que conduce las almas de los muertos al más allá. Los chamanes desempeñan el papel capital, si no exclusivo, en las dos primeras categorías de ritos; la tercera categoría, aunque consiste en un descenso de tipo chamánico a los Infiernos, rebasa, no obstante, la función del chamán. Como no tardaremos en ver, estas "barcas de los difuntos" más bien se evocan que no se manejan, y su evocación se efectúa en el curso de las lamentaciones funerarias, que recitan las "plañideras", no los chamanes.

Anualmente, o cuando sobrevienen epidemias, se expulsa a los demonios de la enfermedad del siguiente modo: se les atrapa y se les encierra en una caja, o directamente en la barca, y se echa ésta al mar; o, finalmente, se fabrican muchas figuras de madera, que representan las enfermedades, se colocan en una barca que se abandona en el mar. Esta práctica, ampliamente extendida en Malaya [34] y en Indonesia,[35] es frecuentemente ejecutada por los chamanes y los hechiceros. La expulsión de los demonios de la enfermedad durante las epidemias es probablemente una imitación del ritual —más arcaico y más universal— de la expulsión de los "pecados" con motivo del Año Nuevo, cuando se procede a la total restauración de la fuerza y de la salud de una sociedad.[36]

El chamán indonesio utiliza, además, una barca durante su curación mágica. En toda la zona indonesia domina la idea de que la enfermedad se debe a la fuga del alma. Con más frecuencia se supone que el alma ha sido arrebatada por demonios o espíritus, y para buscarla el chamán emplea una barca. Éste es, por ejemplo, el caso del *bailan* de los Dusun: si éste cree que el alma del enfermo ha sido raptada por un espíritu aéreo, se hace una barca en miniatura en uno de cuyos extremos coloca un ave de madera. En esta barca viaja el chamán extáticamente por los aires, mirando a derecha e izquierda, hasta que encuentra el alma del enfermo. Esta técnica es conocida tanto de los Dusun del norte como de los del sur y del este de Borneo. El chamán *maangan* dispone, además, de una barca de uno o dos metros de largo, que guarda en su casa y en la que sube cuando quiere reunirse con el dios Sahor y pedirle ayuda.[37]

La idea de un viaje en barca por los aires no es sino una aplicación indonesia de la técnica chamánica de la ascensión celeste. En vista de que la barca desempeñaba el papel esencial en los viajes extáticos al más allá (país de los muertos y país de los espíritus), emprendidos, ya para acompañar al difunto a los Infier-

nos, ya para buscar el alma del enfermo arrebatada por los demonios o los espíritus, se ha llegado a utilizar la barca incluso cuando se trata de transportarse, en trance, a los Cielos. La fusión o la coexistencia de estos dos simbolismos chamánicos: el viaje horizontal al más allá y la ascensión vertical al Cielo, se manifiesta por la presencia de un Árbol Cósmico en la propia barca del chamán. Este Árbol está representado a veces erguido en el centro de la barca en forma de lanza o de una escala que une la Tierra con el Cielo.[38] Encontramos aquí el mismo simbolismo del "Centro", que permite al chamán llegar al Cielo.

En Indonesia el chamán guía al difunto al más allá y con frecuencia utiliza una barca para este viaje extático.[39] Pronto veremos cómo las plañideras dayacas de Borneo desempeñan el mismo papel, recitando cánticos rituales donde se habla del viaje del muerto en una barca. También en Melanesia hay la costumbre de dormir cerca del cadáver: durante el sueño, se acompaña y guía el alma del difunto al más allá, y al despertar se narran las peripecias del viaje. Puede relacionarse esta última práctica, por una parte, con el acompañamiento ritual del muerto por el chamán o la plañidera (Indonesia) y, por otra, con las oraciones fúnebres pronunciadas en Polinesia ante la tumba. En distintos planos, todos estos ritos y costumbres funerarios persiguen el mismo fin: acompañar al muerto al más allá. Pero únicamente el chamán es un psicopompo propiamente dicho y sólo él acompaña y guía *in concreto* al difunto.

Viajes de ultratumba entre los Dayacos

Las ceremonias funerarias de los Dayacos marítimos, aunque no los ejecutan los chamanes, tienen alguna relación con el chamanismo. Una plañidera profesional, cuya vocación fue sin embargo decidida por la aparición de un dios en sueños, recita largamente (el relato dura a veces doce horas) las peripecias del viaje del difunto en el más allá. La ceremonia se verifica inmediatamente después del óbito. La plañidera se sienta junto al cadáver, y recita con voz monótona, sin el concurso de ningún instrumento musical. El objeto de este relato es evitar que el alma del muerto se extravíe en su viaje hacia el Infierno. Efectivamente, la plañidera desempeña el papel de un psicopompo, aunque no acompañe materialmente al difunto; pero el texto ritual constituye un itinerario bastante preciso. La llorona busca ante todo un mensajero que lleve al Infierno la noticia de la próxima llegada de un nuevo

habitante. Se dirige en vano a las aves, a los animales salvajes, a los peces; ninguno de ellos tiene el valor necesario para cruzar la frontera que separa los vivos de los muertos. Por fin, el Espíritu del Viento se ofrece para transmitir el mensaje. Se adentra en una llanura interminable, sube a un árbol para otear el camino, porque está oscuro y por todas partes se extienden senderos que llevan a los Infiernos: son 77 × 7 los caminos que conducen al reino de los muertos. En la copa del árbol el Espíritu del Viento descubre el mejor sendero: abandona su forma humana y se lanza en forma de huracán hacia el Infierno. Los muertos, asustados por esa tempestad súbita, se inquietan y le preguntan qué ocurre. "Fulano acaba de morir —contesta el Espíritu del Viento— y hay que traer pronto su alma." Contentos, los espíritus saltan en la barca y reman con tal fuerza que matan a todos los peces que se encuentran a su paso. Detienen la barca ante la casa del muerto, se precipitan, arrebatan su alma que protesta y grita. Pero parece apaciguarse antes de llegar a la orilla del Infierno.

La plañidera termina su canto. Ha cumplido su misión: al narrar todas las peripecias de estos dos viajes extáticos ha conducido, en rigor, al muerto a su nueva morada. El mismo viaje al más allá lo relata también la plañidera con motivo de la ceremonia *pana,* cuando hace llegar al Infierno las ofrendas de comida para los muertos; únicamente después de la ceremonia *pana* los difuntos se dan cuenta de su nueva condición de muertos. Por último, la plañidera convida a las almas de los finados al gran festival funerario *Gawei antu,* que se efectúa de uno a cuatro años después del óbito: se reúne un gran número de invitados y se supone que los muertos están presentes. El canto de la plañidera describe cómo abandonan jubilosamente el Infierno, embarcan y se apresuran a acudir al banquete.[40]

Evidentemente todas estas ceremonias funerarias no tienen carácter chamánico: no existe, por lo menos en el *pana* y el *Gawei antu,* relación directa y de naturaleza mística, entre el muerto y la plañidera que describe el viaje al más allá. En suma, nos encontramos aquí con una *literatura* que conserva los esquemas de los descensos a los Infiernos, sean chamánicos o no lo sean. Pero es preciso recordar que el chamán, altaico o de otra región cualquiera, conduce también las almas de los muertos al Infierno; y, como acabamos de ver, en toda la zona indonesia la "barca de los muertos" (a la que se ha aludido continuamente en los relatos funerarios que acabamos de resumir) es por excelencia un medio chamánico de viaje extático. La propia plañidera, aunque no ten-

ga ninguna función mágico-religiosa, no es, sin embargo, una "profana". Ha sido escogida por un dios, ha tenido sueños reveladores. Es, de un modo o de otro, una "vidente", una "inspirada", que asiste mediante una visión a los viajes al Infierno y por tanto conoce el otro mundo, su topografía y sus itinerarios. Morfológicamente la plañidera dayaca se coloca en el mismo plano que las videntes y las poetisas del mundo arcaico indoeuropeo; determinada clase de creaciones literarias tradicionales procede de las "visiones" y de la "inspiración" de esas mujeres escogidas por los dioses y cuyos sueños y ensoñaciones son otras tantas revelaciones místicas.

Chamanismo melanesio

No se trata de resumir aquí las creencias y las mitologías melanesias que constituyen la base ideológica de las prácticas de los hombres-médicos. Diremos simplemente que, *grosso modo*, pueden distinguirse en Melanesia tres tipos de cultura, difundido cada uno de ellos por uno de los tres grupos étnicos que parecen haber colonizado (o solamente cruzado) esta zona: los Papúas aborígenes, los conquistadores blancos que llevaron la agricultura, los megalitos y otras manifestaciones de la civilización y que pasaron en seguida a Polinesia y, por último, los melanesios de piel oscura, que llegaron en postrer lugar a las islas.[41] Los inmigrantes de piel blanca difundieron una riquísima mitología, alrededor de un héroe cultural. (Qat, Ambat, etc.), relacionada directamente con el Cielo; este héroe toma por esposa a un hada celeste cuyas alas roba y oculta por precaución para seguirla después hasta el Cielo trepando a un árbol, o subiendo por un bejuco o una "cadena de flechas". A veces el propio héroe es originario del Cielo.[42] Los mitos de Qat corresponden a los mitos polinesios de Tagarao y Maui, cuyas relaciónes con el Cielo y los seres celestes son harto conocidas. Quizá el tema mítico del "Viaje celeste" haya sido atribuido, por los aborígenes papúas, a los recién llegados de piel blanca, pero sería inútil explicar el "origen" de semejante mito (por otro lado, universalmente extendido) por el acontecimiento histórico de la llegada o la partida de los inmigrantes.[43] Resumiendo, los acontecimientos históricos, lejos de "crear" los mitos, acaban por ser parte de las categorías míticas.

Sea como fuere, en Melanesia se comprueba, junto a técnicas de curación mágica, cuyo arcaísmo parece fuera de duda, la ausencia de una tradición y de una iniciación chamánicas propiamente

dichas. Es posible que se pueda atribuir la desaparición de las iniciaciones chamánicas al considerable papel desempeñado por las sociedades secretas de base iniciática.[44] De todas maneras, la función esencial de los hombres-médicos se limita a las curaciones y a la adivinación. Otros prestigios específicamente chamánicos (por ejemplo, el vuelo mágico) continúan siendo el patrimonio casi exclusivo de los magos negros. (Además, en ninguna parte tanto como en Oceanía, y especialmente en Melanesia, lo que se llama en general "chamanismo" está tan repartido entre una multitud de grupos mágico-religiosos, en los que pueden distinguirse sacerdotes, hombres-médicos, hechiceros, adivinos, "poseídos". etc.) Por último, y esto nos parece importante, gran número de temas quo son parte de la ideología chamánica sobreviven únicamente en los mitos o en las creencias funerarias. Hemos aludido más arriba al tema del héroe-civilizador que se comunica con el Cielo mediante la ayuda de una "cadena de flechas" o de un bejuco, etc.; ya volveremos a hablar de ello. Advirtamos también la creencia según la cual el difunto, al llegar al país de los muertos, cae en manos del Guardián que lo hace víctima de una mutilación: le perfora las orejas.[45] Y ya hemos visto que esta operación es algo específico de las iniciaciones chamánicas.

En Dobu, una de las islas de la Nueva Guinea oriental, al hechicero se le considera como un ser "abrasador", y la magia se relaciona con el calor y el fuego, idea que pertenece al chamanismo arcaico y que ha sobrevivido incluso en ideologías y técnicas más desarrolladas (véase *infra,* pp. 364 *ss.*). Por esta razón el mago debe mantener su cuerpo "seco" y "ardiente"; trata de conseguirlo bebiendo agua salada y comiendo manjares muy condimentados.[46] Los hechiceros y hechiceras de Dobu vuelan por los aires, y durante la noche se pueden ver los rastros de fuego que dejan tras ellos.[47] Pero son especialmente las mujeres las que vuelan; porque en Dobu las técnicas mágicas están repartidas entre los dos sexos del modo siguiente: las mujeres son las verdaderas magas; actúan directamente valiéndose de su alma, mientras que su cuerpo está sumido en el sueño, y atacan el alma de la víctima (que pueden sacar del cuerpo, y luego destruir); los hechiceros trabajan únicamente por medio de cantos mágicos (Fortune, *op. cit.,* p. 150). La diferencia de estructura entre los magos-ritualistas y los extáticos presenta aquí el aspecto de una división fundada en el sexo.

En Dobu, como en otras regiones de Melanesia, la enfermedad está provocada, ya por la magia, ya por los espíritus de los muertos. Tanto en un caso como en el otro, se pone en cura el alma

del enferemo, aunque no haya sido arrebatada fuera del cuerpo, sino sencillamente herida. En las dos hipótesis, se acude al *medicine-man,* que descubre la causa de la enfermedad mirando mucho tiempo los cristales o el agua. Se induce que el alma ha sido raptada, merced a ciertas manifestaciones patológicas del enfermo, quien delira o habla de barcos en el mar, etc.; ésta es la señal de que su alma ha abandonado el cuerpo. El curandero descubre en el cristal qué persona ha provocado la enfermedad, sea vivo o difunto. Se soborna al autor del hechizo para aplacar su enemistad o se hacen ofrendas al muerto, si se descubre que éste es la causa de la dolencia.[48] En Dobu todo el mundo practica la adivinación, pero sin acudir a la magia (Fortune, p. 155); asimismo, todo el mundo posee cristales volcánicos a los que se atribuye la facultad de volar si se dejan a la vista y que sirven a los hechiceros para "ver" los espíritus (*ibid.*, pp. 298 *ss.*). Ya no subsiste ninguna enseñanza esotérica en lo que atañe a estos cristales (*ibid.*), lo que demuestra la decadencia del chamanismo masculino en Dobu; porque existe, por otro lado, un aprendizaje a cargo de un maestro para todo cuanto atañe a la ciencia de los hechizos maléficos (*ibid.*, pp. 147 *ss.*).

En toda Melanesia se empieza a tratar una enfermedad mediante sacrificios y plegarias dirigidas al espíritu del muerto, con objeto de que éste "retire la enfermedad". Pero si fracasa esta gestión asumida por los miembros de la familia, se acude entonces a un *mane kisu,* un "doctor". Este, por procedimientos mágicos, descubre el muerto que ha provocado la enfermedad, y le suplica que se lleve la causa de la dolencia. Si el tratamiento falla, se recurre a otro doctor. Fuera de la cura propiamente mágica, el *mane kisu* aplica al enfermo toda clase de masajes. En Isabel y Florida el doctor suspende un objeto pesado del cabo de un hilo y empieza a pronunciar los nombres de personas recientemente muertas; cuando llega a la causante de la enfermedad, el objeto empieza a moverse. El *mane kisu* le pregunta el sacrificio que desea: un pez, un cerdo, un hombre, y el difunto contesta.[49] En Santa Cruz los espíritus provocan las enfermedades lanzando flechas mágicas, que el curandero extrae mediante masajes (Codrington, p. 197); en las islas Bank se expulsa la enfermedad mediante masajes o por la succión: el chamán enseña en seguida al paciente un trozo de hueso, de madera o una hoja y le da a beber un agua en la que ha echado unas piedras mágicas.[50] El *mane kisu* aplica el mismo método adivinatorio en otras ocasiones aún: por ejemplo, antes de la partida de los pescadores, se pregunta a un

tindalo (espíritu) si la pesca será feliz, y el barco contesta moviéndose (*ibid.*, p. 210). En Motlav y otras islas del archipiélago Bank, se utiliza una vara de bambú en la cual anida un espíritu, para descubrir al autor de un robo: la vara se dirige por sí sola hacia el ladrón (*ibid.*).[51]

Fuera de esta clase de adivinos y curanderos, cualquier ser humano es susceptible de ser poseído por un espíritu o por un muerto; cuando esto acontece, habla con una voz extraña y profetiza. Casi siempre la posesión es involuntaria: el hombre se halla con sus vecinos tratando de tal o cual negocio; de pronto comienza a estornudar y a temblar. "Sus ojos lanzan miradas de enojo, sus miembros se contraen, todo su cuerpo es presa de convulsiones; echa espumarajos por la boca. Entonces se oye salir de su garganta una voz, que no es la suya, y que aprueba o desaprueba la empresa proyectada. Semejante individuo no utiliza ningún medio para evocar el espíritu; éste viene a él, según se cree, por su gusto; su *mana* lo domina y cuando éste marcha, lo deja completamente extenuado."[52]

En otras regiones de Melanesia (por ejemplo, en Nueva Guinea) se utiliza voluntariamente y en todos los casos, la posesión por un pariente muerto. Cuando alguien enferma o se quiere descubrir algo desconocido, un miembro de la familia coge la imagen del muerto, al que se quiere pedir consejo, y la coloca en sus rodillas o en su hombro, y se deja "poseer" por el alma de éste.[53] Pero estos fenómenos de mediumnidad espontánea, muy frecuentes en Indonesia y en Polinesia, sólo tienen una relación superficial con el chamanismo propiamente dicho. Sin embargo, hemos creído conveniente citarlos para recordar el clima espiritual en el cual se han desenvuelto las técnicas y las ideologías chamánicas.

Chamanismo polinesio

En éste las cosas se complican aún más porque existen muchas clases de especialistas de lo sagrado, y todos ellos sustentan relaciones más o menos directas con los dioses y los espíritus. *Grosso modo*, se observan tres grandes categorías de funcionarios religiosos: los jefes divinos (*ariki*), los profetas (*taula*) y los sacerdotes (*tohunga*), pero hay que añadir a éstos los curanderos, los hechiceros, los nigromantes y los "posesos" espontáneos, que utilizan en fin de cuentas y poco más o menos la misma técnica: la relación con los espíritus, la inspiración o la posesión por los mismos.

Es probable que por lo menos algunas de estas ideologías y técnicas religiosas hayan sufrido el influjo de las ideas asiáticas, pero el problema de las relaciones culturales entre Polinesia y el Asia meridional está aún muy lejos de quedar despejado, y de cualquier modo aquí podemos hacer caso omiso de él.[54]

Debemos señalar desde ahora que lo esencial de la ideología y de la técnica chamánicas —a saber, la comunicación entre las tres zonas cósmicas a lo largo de un eje que se halla en el "Centro", y la facultad de ascensión o de vuelo mágico— se halla profusamente comprobado en la mitología polinesia y sobrevive en las creencias populares relativas a los hechiceros. Contentémonos con algunos ejemplos, ya que tendremos la oportunidad de volver a tratar acerca de este tema místico de la ascensión. El héroe Mahui, cuyos mitos se hallan en toda el área polinesia y que incluso la rebasan, es conocido por sus ascensiones al Cielo y sus descensos a los Infiernos.[55] Asciende en forma de paloma, y cuando quiere descender a los Infiernos, remueve el pilar central de su casa y por el orificio siente el viento de las regiones inferiores.[56] Muchos otros mitos y leyendas hablan de la ascensión al Cielo por medio de bejucos, árboles o cometas, y la significación ritual de este procedimiento indica, en toda Polinesia, la fe en la posibilidad de una ascensión celeste y el deseo de realizarla.[57] Por último, como en todos lados, se supone que los hechiceros y los profetas polinesios pueden volar por los aires y recorrer distancias inmensas en un abrir y cerrar de ojos (Handy, p. 164).

También nos interesa recordar una categoría de mitos que, sin pertenecer a la ideología chamanista propiamente dicha, revela sin embargo un tema chamánico esencial: el del descenso de un héroe a los Infiernos con el objeto de recuperar el alma de la mujer amada. Así, el héroe maorí Hutu desciende a los Infiernos en busca de la princesa Pare, que se había suicidado por él. Hutu encuentra a la Gran-Dama-de-la-Noche, que reina en el País de las Sombras, y logra su ayuda: ella le informa acerca del camino que debe tomar y le entrega una cesta con víveres para que no pruebe los manjares del Infierno. Hutu halla a Pare entre las sombras y consigue llevarla con él a la Tierra. El héroe devuelve en seguida el alma al cuerpo de Pare, y la princesa resucita. En las islas Marquesas, se narra la historia de la amada del héroe Kena, que también se había suicidado, porque su amante la regañó. Kena desciende a los Infiernos, aprisiona su alma en una cesta y vuelve al mundo. En la versión de Mangaiana, Kura se mata accidentalmente y su esposo la trae del país de los muertos.

En Hawai se habla de Hiku y de Kawelu, cuya historia recuerda la de Hutu y Pare de Nueva Zelandia. Abandonada por su amante, Kawelu muere de tristeza. Hiku desciende a los Infiernos a lo largo de la cepa de una viña, se apodera del alma de Kawelu, la encierra en un coco y vuelve a la Tierra. La devolución del alma al cuerpo sin vida se hace del siguiente modo: Hiku introduce el alma en el dedo gordo del pie izquierdo, después al friccionar la planta del pie y la pantorrilla, consigue que llegue hasta el corazón. Antes de descender a los Infiernos, Hiku había tomado la precaución de untar su cuerpo con aceite rancio para tener el mismo olor que un cadáver; cosa que no hizo Kena, por lo que fue inmediatamente descubierto por la Dama de los Infiernos (Handy: *Polynesian religion,* pp. 81 *ss.*).

Como se ve, estos mitos polinesios del descenso a los Infiernos se acercan más al mito órfico que al chamanismo propiamente dicho. Por otra parte, ya hemos tenido ocasión de encontrar el mismo tema en el folklore norteamericano. Señalemos, sin embargo, que la devolución del alma de Kawelu se desarrolla de acuerdo con el procedimiento chamánico y que la captura del alma bajada a los Infiernos recuerda el modo que utilizan los chamanes para buscar y atrapar el alma de los enfermos, ya hayan entrado en el País de los Muertos, ya estén simplemente perdidas en remotas regiones. Por lo que se refiere al "hedor de los vivos" es un tema folklórico ampliamente extendido, ya sea formando parte de los mitos del tipo Orfeo, ya de los descensos chamánicos.

Sin embargo, la mayoría de los fenómenos chamánicos polinesios son de una índole más particular: se reducen casi siempre a una posesión por los dioses o los espíritus, generalmente pedida por el sacerdote o el profeta, pero que también se puede producir espontáneamente. La posesión o la inspiración por los dioses es la especialidad de los *taula,* de los profetas, pero también la practican los sacerdotes y en Samoa y Tahití, por ejemplo, es accesible a todos los jefes de familia: el dios patrono de la familia habla habitualmente por la boca del jefe vivo de la misma (Handy, p. 136). Aunque representan más bien la tradición ritualista de la religión, los sacerdotes (*tohunga*) no dejan de tener experiencias extáticas; incluso están obligados a aprender las artes mágicas y la hechicería. Fornander habla de diez "colegios de sacerdotes" en Hawai: tres están especializados en la hechicería, dos en la nigromancia, tres en la adivinación, uno en la medicina y cirugía, y uno en la construcción de templos (Handy, p. 150). Lo que Fornander llamaba "colegio" era más bien distintas clases de peri-

tos, pero esta información demuestra que los sacerdotes recibían también una instrucción mágica y médica que, en otras regiones, constituía el patrimonio de los chamanes.

Las curaciones mágicas son, además, practicadas tanto por los *taula* como por los *tohunga*. El sacerdote maorí, llamado en caso de enfermedad, trata en un principio de descubrir el camino por el cual vino el mal espíritu del mundo inferior: con este fin, sumerge la cabeza en el agua. El camino es por lo común el tallo de una planta, y el *tohunga* lo coge y lo coloca en la cabeza del enfermo; en seguida recita sortilegios para que el espíritu abandone a su víctima y vuelva a las regiones inferiores (Handy, p. 244). En Mangareva son también los sacerdotes quienes se encargan de las curas. Como la enfermedad está habitualmente provocada por la posesión de un dios de la familia Viriga, los deudos del enfermo consultan inmediatamente con un sacerdote: éste fabrica una pequeña canoa de madera y la lleva a casa del paciente, suplicando al dios-espíritu que abandone el cuerpo del enfermo y se embarque.[58]

Como ya hemos dicho, la posesión por los dioses o los espíritus es una particularidad de la religión extática polinesia. Mientras están poseídos, los profetas, los sacerdotes o los simples médiums, son considerados como encarnaciones divinas y se les trata como a tales. Los inspirados son como "recipientes" en los que entran los dioses y los espíritus. El término maorí *waka* da claramente a entender que el inspirado lleva al dios en sí como una canoa lleva a su dueño (Handy, *op. cit.*, p. 160). Las manifestaciones de la incorporación del dios o del espíritu recuerdan las que se observan en todas partes: tras un periodo preliminar de reposada concentración sobreviene un estado frenético, durante el cual el médium habla *avec une voix de tête*, entrecortada por espasmos: sus palabras son proféticas y deciden la acción que hay que emprender. Porque las consultas "mediúmnicas" se efectúan no sólo para saber qué clase de sacrificio desea un dios, sino también antes de empezar una guerra, de emprender un largo viaje, etc. Del mismo modo se descubre la causa y el tratamiento de una enfermedad o el autor de un robo.

Nos parece inútil reproducir las descripciones que los primeros viajeros y los etnólogos han recogido acerca de la fenomenología de la inspiración y de la posesión en Polinesia. Se pueden ver las descripciones clásicas en W. Mariner, Ellis, C. S. Steward, etc.[59] Precisemos sencillamente que las sesiones "mediúmnicas" con fines privados se efectúan por la noche[60] y son menos frenéticas que

las grandes sesiones públicas, que se realizan en pleno día para conocer la voluntad de los dioses. La diferencia que existe entre un "poseído" espontáneo y temporal, y un profeta, reside en el hecho de que este último está siempre inspirado por el mismo dios o por el mismo espíritu, y que lo puede incorporar voluntariamente. En efecto, se procede a la consagración de un nuevo profeta después del reconocimiento oficial del espíritu-dios que le domina: se le hacen preguntas y tiene que emitir oráculos.[61] No se le reconoce como *taula* o *akarata* hasta que ha demostrado la autenticidad de sus experiencias extáticas. Si es el representante (o, mejor, la incorporación) de un gran dios, su casa y él mismo son *tapu* y disfruta de una situación social considerable, igual o incluso superior en prestigio a la del jefe político. En ocasiones, el hecho de encarnar a un gran dios se manifiesta por la obtención de poderes mágicos sobrenaturales; por ejemplo, el profeta de las islas Marquesas, puede ayunar un mes, es capaz de dormir bajo el agua y ve las cosas que ocurren a grandes distancias, etc. (Ralph Linton, *op. cit.*, p. 188).

A estas grandes clases de personajes mágico-religiosos tenemos que añadir los hechiceros o los *nigromantes* (*tahu*, *kahu*, etc.), cuya especialidad es tener un espíritu auxiliar ("familiar") que se procuran extrayéndolo del cuerpo de un amigo o de un pariente difunto.[62] Son curanderos como los profetas y los sacerdotes; se les consulta también para descubrir robos (por ejemplo, en las Islas de la Sociedad), aunque con frecuencia se prestan a manipulaciones de magia negra. (En Hawai el *kahu* puede destruir el alma de la víctima aplastándola entre sus dedos [Handy, p. 236]; en Pukapuka, el *tangata wotu* tiene el poder de ver las almas errantes durante el sueño, y las mata por suponer que esas almas quizá se dispusieran a originar una enfermedad [Beaglehole, p. 326]). La diferencia esencial entre los hechiceros y los inspirados consiste en que los primeros no son "poseídos" por los dioses o por los espíritus, sino, por lo contrario, tienen a su disposición un espíritu que hace por ellos el trabajo mágico propiamente dicho. Por ejemplo, en las islas Marquesas se distingue claramente entre: *1º*) los sacerdotes ritualistas, *2º*) los sacerdotes inspirados, *3º*) los poseídos por los espíritus, y *4º*) los hechiceros. También los "poseídos" tienen relaciones continuas con ciertos espíritus, pero estas relaciones no llegan a conferirles poderes mágicos. Éstos son el patrimonio exclusivo de los hechiceros, que pueden ser elegidos por los espíritus, o adquirir el poder por el estudio y por el asesinato de un deudo próximo, cuya alma quedará a su servicio (Linton, p. 192).

Por último, importa recordar también que determinados poderes chamánicos se trasmiten por herencia dentro de ciertas familias. El ejemplo más ilustre que puede citarse es el poder de andar sobre los carbones encendidos o sobre piedras calentadas al rojo blanco, privilegio reservado a determinadas familias de los Fidji.[63] La autenticidad de tales hazañas está fuera de duda; muchos excelentes observadores han descrito el "milagro", después de haber tomado todas las precauciones para contemplarlo objetivamente. Más aún, los chamanes fidjis pueden hacer que toda la tribu e incluso los extranjeros sean insensibles al fuego. En otras partes se ha registrado igual fenómeno: por ejemplo, en la India meridional.[64] Si recordamos que los chamanes siberianos simulan tragar carbones encendidos, que el "calor" y el "fuego" son atributos mágicos presentes en las etapas más arcaicas de las sociedades primitivas, que fenómenos análogos se encuentran en los sistemas superiores de la magia y en las técnicas contemplativas asiáticas (el yoga, el tantrismo, etc.), puede llegarse a la conclusión de que el "poder sobre el fuego" que exhiben ciertas familias fidjis pertenece en rigor al verdadero chamanismo. Por otra parte, este poder no está limitado a las islas Fidji. Sin tener la misma intensidad, y sin manifestarse con la misma amplitud, la insensibilidad al fuego se ha reconocido también en muchos profetas o inspirados polinesios.

Este conjunto de pruebas nos lleva a la conclusión de que las técnicas chamánicas propiamente dichas se encuentran, en Polinesia, de un modo más bien esporádico ("fire-walking ceremony" en Fidji; vuelo mágico de los hechiceros y de los profetas, etc.), aunque la ideología chamánica esté únicamente presente en la mitología (la ascensión celeste, el descenso a los Infiernos, etc.) y sobrevive medio olvidada en ceremonias que están a punto de convertirse en simples juegos (el juego de las cometas). La concepción de la enfermedad no es la del chamanismo propiamente dicho (la huida del alma); los polinesios atribuyen la enfermedad a la introducción, por un dios o por un espíritu, de un objeto en el cuerpo, o a la posesión. Y el tratamiento consiste en la extracción del objeto mágico o en la expulsión del espíritu. La introducción y, paralelamente, la extracción de un objeto mágico son parte de un conjunto que hay que considerar, según parece, como arcaico. Pero en Polinesia la curación no constituye el patrimonio exclusivo del hombre-médico, como en Australia y en otras partes; la extraordinaria frecuencia de la posesión por dioses y espíritus ha hecho posible la multiplicación de los curanderos. Como ya hemos

visto, los sacerdotes, los inspirados, los hombres-médicos y los hechiceros pueden emprender la cura mágica. De hecho, la facilidad y la frecuencia de la posesión casi mediúmnica han acabado por rebasar por todas partes el marco y las funciones de los "especialistas de lo sagrado": ante esta mediumnidad colectiva, la institución tradicionalista y ritualista del sacerdocio ha tenido incluso que cambiar de conducta. Únicamente los hechiceros se han negado a la posesión y es probable que los restos de la ideología chamánica arcaica deban buscarse en las tradiciones secretas de estos últimos.[65]

XI. IDEOLOGÍAS Y TÉCNICAS CHAMÁNICAS DE LOS INDOEUROPEOS

Notas preliminares

Igual que los demás pueblos, los Indoeuropeos tuvieron sus magos y sus extáticos. Como en todas partes, estos magos y estos extáticos llenaban una función bien definida en el conjunto de la vida mágico-religiosa de la sociedad. Además, tanto el mago como el extático disponían a veces de un modelo mítico: así, por ejemplo, se ha visto en Varu*n*a un "Gran Mago" y en Odín, entre otras muchas cosas, un extático de una clase peculiarísima: *Wodan, id est furor,* escribía Adam von Bremen, y no ha dejado de encontrarse en esta definición lapidaria cierto *pathos* chamánico.

Pero, ¿puede hablarse de un chamanismo indoeuropeo, en el sentido en que se habla del chamanismo altaico o siberiano? La respuesta a esta pregunta depende en parte de la significación que se dé al término "chamanismo". Si se entiende por este vocablo cualquier fenómeno extático y cualquier técnica mágica, es indudable que se encontrarán muchos rasgos "chamánicos" entre los Indoeuropeos como, por otra parte, y para repetirlo, en cualquier otro grupo étnico o cultural. Para exponer, aunque sea lo más brevemente posible, la enorme documentación acerca de las técnicas e ideologías mágico-extáticas relativas a todos los pueblos indoeuropeos, sería necesario un volumen especial y un sinnúmero de colaboraciones especializadas. Por fortuna, no tenemos que abordar este problema, que rebasa por todas partes el objeto de la presente obra. Nuestro papel se reduce solamente a buscar en qué medida los diversos pueblos indoeuropeos conservan rastros de una ideología y de una técnica chamánicas en la acepción estricta del término, esto es, comprobar algunas de sus características esenciales: la ascensión al Cielo, el descenso a los Infiernos con objeto de recoger el alma del enfermo o guiar a los difuntos, la evocación y la incorporación de los "espíritus" para poder emprender el viaje extático, el "dominio del fuego", etc. Tales rastros subsisten en casi todos los pueblos indoeuropeos y los examinaremos de nuevo dentro de un instante: su número es probablemente mayor, porque no tenemos en modo alguno la pretensión de haber agotado toda la documentación. De todas maneras se imponen, antes de empezar, dos observaciones: repitiendo lo que hemos dicho ya a propó-

sito de otros pueblos y de otras religiones, la presencia de uno o de varios elementos chamánicos en una religión indoeuropea no constituye un indicio suficiente para considerar que esta religión está dominada por el chamanismo o que tiene una estructura chamánica. En segundo lugar, es preciso recordar también que, si se tiene cuidado en distinguir el chamanismo de las demás magias y técnicas del éxtasis "primitivas", las supervivencias chamánicas que puedan encontrarse, aquí y allá, en una religión "adelantada", no significa en modo alguno un juicio de valor negativo respecto de tales supervivencias, o que afecte al conjunto de la religión a la que se han incorporado. Se nos antoja conveniente insistir en este punto. Porque la literatura etnográfica moderna tiende a tratar el chamanismo como si fuera un fenómeno aberrante, ya porque lo confunde con la "posesión", ya porque se complace en recalcar sus aspectos de degeneración. Como esta obra ha mostrado varias veces, en muchos casos el chamanismo se presenta en un estado de desintegración, pero nada autoriza a considerar esta fase tardía como la representación genuina del fenómeno chamánico total.

Es preciso támbién llamar la atención a propósito de otra confusión posible, a la que se expone uno si, en vez de estudiar una religión "primitiva", se aborda la religión de un pueblo cuya historia es mucho más rica en intercambios culturales, innovaciones y creaciones: se corre el peligro de desconocer lo que la "historia" ha podido hacer con un esquema mágico-religioso, hasta qué punto ha sido transformado y revalorizado su contenido espiritual y de seguir viendo en él siempre la misma significación "primitiva". Bastará un solo ejemplo para ilustrar el riesgo de semejante confusión. Ya se sabe que muchas iniciaciones chamánicas suponen "sueños" en los cuales el futuro chamán es torturado y despedazado por demonios y almas de difuntos. Pero situaciones análogas se encuentran en la hagiografía cristiana y especialmente en la leyenda de las tentaciones de San Antonio: unos demonios torturan, maltratan, despedazan a los santos, los elevan a una gran altura por los aires, etc. A la postre, semejantes tentaciones equivalen a una "iniciación", porque gracias a ellas los santos sobrepasan la condición humana, esto es, se apartan del conjunto profano. Pero es suficiente un poco de perspicacia para advertir la diferencia de contenido espiritual que separa los dos "esquemas iniciáticos", por muy próximos que puedan parecernos en otro plano. Por desdicha, si es bastante fácil distinguir las torturas demoníacas de un santo cristiano de las de un chamán, la distinción es menos evidente entre este último y un santo que pertenezca

a una religión no cristiana. Ahora bien, siempre es preciso tener en cuenta el hecho de que un esquema arcaico es capaz de renovar perpetuamente su contenido espiritual. Ya nos hemos tropezado con un importante número de ascensiones celestes chamánicas, y se nos presentará la ocasión de citar otras más; también hemos visto que se trata de una experiencia extática que, en sí misma, no tiene nada de "aberrante"; que, por lo contrario, este antiquísimo esquema mágico-religioso, conocido por todos los primitivos, es perfectamente coherente, "noble", "puro", y, en fin de cuentas, "bello". Por lo tanto, en el plano en que hemos situado la ascensión chamánica al Cielo, no será en modo alguno peyorativo decir, por ejemplo, que la ascensión de Mahoma descubre un contenido chamánico. Sin embargo, a despecho de todas las similitudes tipológicas, no es posible identificar la ascensión extática de Mahoma con la ascensión de un chamán altaico o buriato. El contenido, la significación y la orientación espiritual de la experiencia extática del profeta presuponen ciertas mutaciones de valores religiosos que la hacen irreductible al tipo general de la ascensión.[1]

Se imponían, en el umbral del presente capítulo, estas pocas observaciones preliminares, porque se tratará en él de pueblos y de civilizaciones infinitamente más complejos que los que nos han ocupado hasta ahora. Con seguridad sabemos muy poco de cuanto concierne a la prehistoria y la protohistoria religiosas de los Indoeuropeos, esto es, de las épocas en que el horizonte espiritual de este grupo étnico era verosímilmente comparable al de muchos pueblos de los que hemos hablado. Los documentos de que disponemos atestiguan religiones ya elaboradas, sistematizadas, incluso a veces fosilizadas. Se trata de reconocer en esa enorme masa los mitos, los ritos o las técnicas del éxtasis que pueden tener una estructura chamánica. Como lo comprobaremos en seguida, semejantes mitos, ritos y técnicas del éxtasis son conocidos, en una forma más o menos "pura", en todos los pueblos indoeuropeos. Pero no creemos que pueda encontrarse en el chamanismo la dominante de la vida mágico-religiosa de los Indoeuropeos. Esta comprobación es tanto más insólita cuanto que, morfológicamente, y en sus grandes rasgos, la religión indoeuropea se parece a la de los Turco-Tátaros: supremacía del dios celeste, ausencia o menor importancia de las diosas, culto del fuego, etcétera.

Podríamos explicar brevemente la diferencia que separa las religiones de los dos grupos en lo que se refiere al punto concreto del predominio o de la importancia secundaria del chamanismo, por dos hechos, de fecundas consecuencias. El primero es la gran

innovación de los Indoeuropeos, traída a la luz por las investigaciones de Georges Dumézil: la triple divinidad que corresponde tanto a una organización particular de la sociedad como a una concepción sistemática de la vida mágico-religiosa en que cada tipo de divinidad está provisto de una función especial y de una mitología que le es paralela. Tal reorganización sistemática del conjunto de la vida mágico-religiosa, acabada ya en sus grandes rasgos en una época en que los Proto-Indoeuropeos no se habían separado aún, comprendía sin duda la integración de la ideología y de las experiencias chamánicas; pero dicha integración se consolidaba mediante una especialización y, en fin de cuentas, una limitación de los poderes chamánicos: éstos encontraban un lugar al lado de otros poderes y otros prestigios mágico-religiosos: ya no eran los únicos en llevar a la práctica las técnicas del éxtasis y en dominar ideológicamente todo el horizonte de la espiritualidad tribal. Nos imaginamos un poco en ese sentido la "colocación" de las tradiciones chamánicas por el trabajo de organización de las creencias mágico-religiosas, trabajo ya concluido al consumarse la unidad indoeuropea. Utilizando los esquemas de Georges Dumézil, diremos que las tradiciones chamánicas se agruparon en gran mayoría en torno a la figura ética del Soberano terrible, cuyo arquetipo parece ser Varu*n*a, el Maestro de la magia, el gran "Enlazador". Esto no significa, claro está, ni que todos los elementos chamánicos hayan cristalizado tan sólo alrededor de la figura del Soberano terrible, ni que esos elementos chamánicos hayan agotado, dentro de la religión indoeuropea, todas las ideologías y las técnicas mágicas o extáticas. Existían, por lo contrario, magias y técnicas del éxtasis extrañas a la estructura "chamánica"; por ejemplo, la magia de los guerreros o la magia y las técnicas del éxtasis en relación con las grandes Diosas Madres y la mística agrícola, que no tenían nada de chamánicas.

La segunda razón que contribuyó, a nuestro juicio, a diferenciar a los Indoeuropeos de los Turco-Tátaros en lo que se refiere a la importancia concedida al chamanismo, es la influencia de las civilizaciones orientales y mediterráneas, de tipo agrario y urbano. Esta influencia se ha ejercido, directa o indirectamente, sobre los pueblos indoeuropeos, a medida que éstos avanzaban hacia el Cercano Oriente. Las transformaciones sufridas por la herencia religiosa de las distintas emigraciones griegas, que se lanzaban de los Balcanes hacia el Egeo, constituyen un indicio del fenómeno, tan complicado, de la asimilación y la revalorización debidas al contacto con una cultura de tipo agrario y urbano.

Las técnicas del éxtasis en los antiguos germanos

En la religión y la mitología de los antiguos Germanos hay ciertos detalles que pueden compararse con las concepciones y las técnicas del chamanismo nor-asiático. Recordaremos los más notables. La figura y el mito de Odín —el Soberano Terrible y el Gran Mago—[2] presentan varios rasgos extrañamente "chamánicos". Para asimilarse la sabiduría oculta de las runas, Odín permanece nueve días y nueve noches colgado de un árbol (*Hávamál,* pp. 138 *ss.*). Ciertos germanistas han creído ver en este rito un rito de iniciación: Höfler[3] lo compara incluso con la ascensión iniciática a los árboles que llevan a cabo los chamanes siberianos. El árbol en el cual Odín se "colgó" a sí mismo no puede ser otro que el Árbol Cósmico, Yggdrasil: además, su nombre significa "el corcel de Ygg (Odín)". En la tradición nórdica se llama a la horca el "caballo del ahorcado" (Höfler, p. 224) y ciertos ritos de iniciación germánicos comprendían el "ahorcamiento" simbólico del candidato, ya que encontramos en otros lugares testimonios abundantes de esta costumbre (cf. las indicaciones bibliográficas en Höfler, p. 225, *n.* 228). Pero Odín ata también su caballo al árbol Yggdrasil, y ya conocemos la difusión de ese tema mítico en el Asia central y septentrional (véase *supra,* p. 214).

El corcel de Odín, Sleipnir, tiene ocho patas y es él quien conduce a su amo e incluso a otros dioses (por ejemplo, Hermódhr) al Infierno. Ahora bien, el caballo de ocho patas es el caballo chamánico por excelencia; se le encuentra entre los siberianos y en otras partes (por ejemplo, entre los Murias), siempre en relación con la experiencia extática de los chamanes (véase *infra,* p. 360). Es verosímil, como supone Höfler (pp. 46 *ss.* y 52), que Sleipnir sea el arquetipo mítico de un "caballo con faldas", polípodo, que desempeña un papel importante en el culto secreto de la sociedad masculina.[4] Pero se trata de un fenómeno mágico-religioso que rebasa el chamanismo.

Refiriéndose a la facilidad de Odín para cambiar de forma a su gusto, Snorri escribe: "Su cuerpo yace como si durmiera o estuviera muerto, pero se convierte en pájaro o en animal salvaje, en pez o en dragón, y viaja en un abrir y cerrar de ojos por lejanos países..."[5] Se tienen motivos para comparar este viaje extático de Odín bajo forma animal con la transformación de los chamanes: porque, así como estos últimos combatían entre ellos bajo la forma de toros o de águilas, las tradiciones nórdicas describen varios combates entre magos bajo la forma de morsas o

de otros animales; y durante el combate, sus cuerpos permanecían exánimes, lo mismo que el de Odín durante su éxtasis.[6] Claro que estas creencias se encuentran también fuera del chamanismo propiamente dicho, pero se imponía esta aproximación con las prácticas de los chamanes siberianos. Además, otras creencias escandinavas nos hablan de espíritus auxiliares en forma de animales y visibles únicamente para el chamán (Ellis, p. 128), lo que nos recuerda aún con mayor claridad las ideas chamánicas. Podemos incluso preguntarnos si los dos cuervos de Odín, Huginn ("Pensamiento") y Muninn ("Memoria"), no representan, como elementos reciamente míticos, dos "espíritus auxiliares" en forma de aves, que el Gran Mago enviaba (¡al modo chamánico!...) a los cuatro extremos del mundo.[7]

Es el propio Odín el fundador de la nigromancia. En su caballo Sleipnir llega al Hel, el Infierno, y manda a una profetisa, que llevaba mucho tiempo muerta, a que se levante de la tumba para contestar a sus preguntas (*Baldrs Draumar;* Ellis, p. 152). Otras personas han practicado después esta clase de nigromancia (*ibid.,* pp. 154 *ss.*), que, evidentemente, no es chamanismo *strictu sensu,* pero comparte un horizonte espiritual muy próximo a él. También convendría citar la adivinación con la cabeza momificada de Mimir (*Völuspá,* v, 46; *Ynglinga Saga,* IV; Ellis, pp. 156 *ss.*), que induce a pensar en la adivinación de los Yukagires con la ayuda de los cráneos de los antepasados chamanes.

Se convierte uno en profeta sentándose en los sepulcros y se vuelve "poeta", esto es, inspirado, si se duerme sobre la tumba de un poeta. Lo mismo acontecía entre los celtas: el *fili* comía carne cruda de toro, bebía su sangre y dormía después envuelto en su piel; durante el sueño, unos "amigos invisibles" le comunicaban la respuesta a la pregunta que lo obsesionaba.[8] O se dormía directamente en la tumba de un deudo o de un antepasado, y se convertía uno en profeta.[9] Tipológicamente estas costumbres se acercan a la iniciación o a la inspiración de los futuros chamanes o magos que pasaban la noche junto a unos cadáveres o en los cementerios. La idea subyacente es la misma: los muertos conocen el futuro, pueden revelar las cosas ocultas, etc. El sueño desempeña a veces un papel análogo: en la *Gísla Saga,* XXII *ss.,* el poeta muestra el destino de algunos privilegiados después de la muerte (Ellis, p. 74).

No se trata de examinar aquí las leyendas y los mitos célticos y germánicos consagrados a los viajes extáticos al más allá, y especialmente al descenso a los Infiernos. Recordemos simplemente

que las ideas relativas a la existencia tras la muerte, no estaban libres de contradicciones ni entre los celtas ni entre los germanos. Las tradiciones mencionan muchos lugares destinados a los difuntos; en este punto mezclan la fe de otros pueblos con la pluralidad de los destinos *post-mortem*. Pero el Hel está, según *Grímnismál*, bajo una de las raíces de Yggdrasil, esto es, en el "Centro del Mundo". Se habla incluso de nueve pisos subterráneos: un gigante pretende haber obtenido su sabiduría bajando a "los nueve mundos inferiores" (Ellis, p. 83). Aquí volvemos a hallar el esquema cosmológico central asiático de los 7 ó 9 Infiernos, correspondientes a los 7 ó 9 Cielos. Pero lo que se nos antoja más significativo es la declaración del gigante: se hace "sabio" —vale decir, clarividente— después del descenso a los Infiernos, descenso que, por este motivo, puede considerarse como una iniciación.

En el *Gylfaginning*, XLVIII, Snorri nos cuenta el descenso de Hermódhr al Hel, jinete sobre Sleipnir, el corcel de Odín, para traer el alma de Balder.[10] Este tipo de descendimiento a los Infiernos es netamente chamánico. Como en las distintas variantes no europeas del mito de Orfeo, en el caso de Balder el descenso a los Infiernos no dio el resultado que se esperaba. El *Chronicon Norwegiae* confirma cómo semejante hazaña haya sido considerada posible: un chamán trataba de traer el alma de una mujer muerta repentinamente, cuando él mismo cayó muerto, víctima de una terrible herida en el estómago. Intervino otro chamán que reanimó a la mujer; ésta contó entonces que había visto el espíritu del primer chamán atravesar un lago, con la apariencia de una morsa, cuando alguien le propinó con un arma un golpe cuyo efecto podía verse en el cadáver (Ellis, p. 126).

El propio Odín descendió a los Infiernos, en su caballo Sleipnir, para resucitar a la *völva* y conocer la suerte de Balder. Un tercer ejemplo de descenso se halla en Saxo Grammaticus (*Hist. Dan.*, I, 31) y tiene por héroe a Hadingus: [11] una mujer aparece repentinamente cuando está comiendo y lo invita a seguirla. Descienden bajo la tierra, atravesando una región húmeda y tenebrosa, encuentran un camino por el cual avanzan varias personas bien vestidas; llegan después a una región soleada donde crece toda clase de flores y llegan ante un río que atraviesan por un puente. Se tropiezan con dos ejércitos empeñados en un combate, que, según la mujer, es eterno. Son los guerreros, caídos en los campos de batalla, que continúan combatiendo.[12] Por último, llegan ante un muro que la mujer trata en vano de franquear: mata un gallo que llevaba y lo tira por encima del muro; el gallo re-

cobra la vida, porque en seguida se oye su canto al otro lado del muro. Desgraciadamente Saxo interrumpe aquí su descripción (Ellis, p. 172). Pero ya ha dicho bastante para que podamos hallar en el descenso de Hadingus conducido por la mujer misteriosa un tema místico harto conocido: el camino de los muertos, el río, el puente y el obstáculo iniciático (el muro). El gallo que resucita cuando se halla al otro lado de la tapia, parece indicar la creencia de que, por lo menos ciertos privilegiados (esto es, "iniciados"), pueden contar con la posibilidad de un "retorno a la vida" después de la muerte.[13]

La mitología y el folklore germánicos conservan aún otros relatos de descensos a los Infiernos, donde se pueden encontrar también las "pruebas iniciáticas" (por ejemplo, el paso sobre un "muro de llamas", etc.), pero no necesariamente el tipo del descenso chamánico. Según el *Chronicon Norwegiae*, conocido por los magos nórdicos, y las hazañas de éstos, puede deducirse un parecido bastante característico con los chamanes siberianos.

Aquí nos contentaremos con aludir a los "guerreros fieras", a los *berserkir* que se apropiaban mágicamente del "furor" animal y se transformaban en fieras.[14] Esta técnica de éxtasis guerrero, conocida en los demás pueblos indoeuropeos y de la que también se han encontrado "dobles" en las culturas extraeuropeas,[15] no tiene sino relaciones superficiales con el chamanismo propiamente dicho. La iniciación de índole militar (heroica) se aparta, por su propia estructura, de las iniciaciones chamánicas. La transformación mágica en fiera pertenece a una ideología que rebasa la esfera del chamanismo. Se encontrarán las raíces de esta ideología en los ritos de caza de los pueblos paleosiberianos y se verá (*infra*, p. 353) qué técnicas del éxtasis pueden surgir de una imitación mística del proceder animal.

Odín, según nos dice Snorri, conocía y utilizaba la magia llamada *seidhr:* gracias a ésta podía prever el porvenir y causar la muerte, la desgracia o la enfermedad. Pero —añade Snorri— esta hechicería entrañaba tal "ignominia" que los hombres no la practicaban "sin vergüenza": el *seidhr* constituía más bien el patrimonio de las gydh*jur* ("sacerdotisas" o "diosas"). Y en el *Lokasenna* se reprocha a Odín por practicar el *seidhr,* cosa que es "indigna de un hombre".[16] Las fuentes hablan de los magos (*seidhmenn*) y de las magas (*seidhkonur*) y ya se sabe que Odín aprendió el *seidhr* de la diosa Freyja.[17] Por lo tanto, puede suponerse que esta clase de magia era una especialidad femenina y por esta razón estaba considerada como "indigna de un hombre".

Sea como fuere, las sesiones de *seidhr* descritas en los textos nos presentan siempre una *seidhkona,* una *spákona* ("clarividente", profetisa). La mejor descripción de ellas se halla en la *Eiriks saga rautha:* la *spákona* dispone de un indumento para las ceremonias bastante estilizado: un manto azul, joyas, un gorro de piel de cordero negro con pieles blancas de gato; lleva también una vara y, durante la sesión, se sienta en una plataforma bastante alta, sobre un cojín de plumas de gallina.[18] La *seidhkona* (o *völva, spákona*) va de granja en granja para revelar el porvenir de los hombres, anunciar el tiempo, la calidad de las cosechas, etc. Viaja con quince muchachas y otros tantos jóvenes que cantan a coro. La música desempeña un papel esencial en la preparación del éxtasis. Durante el trance, el alma de la *seidhkona* abandona su cuerpo y viaja por el espacio: toma con frecuencia la forma de un animal, como lo prueba el episodio citado en la nota 3 de este capítulo.

Muchos rasgos relacionan el *seidhr* con la sesión chamánica clásica: [19] el indumento ritual, la importancia del coro y de la música, el éxtasis. Pero no nos parece indispensable considerar el *seidhr* como chamanismo *strictu sensu:* el "vuelo místico" es un tema de la magia universal y especialmente de la hechicería europea. Los temas específicamente chamánicos —descenso a los Infiernos para traer el alma del enfermo o llevar al difunto—, aunque conocidos, como hemos visto, en las tradiciones de la magia nórdica, no representan un elemento capital en la sesión del *seidhr.* Ésta, por el contrario, parece concentrarse en la adivinación, esto es, en fin de cuentas, se relaciona más bien con la "pequeña magia".

La Grecia antigua

No emprenderemos aquí un estudio de las diversas tradiciones extáticas conocidas en la antigua Grecia.[20] Sólo aludiremos a los documentos cuya morfología se acerque al chamanismo *strictu sensu.* Sería inútil recordar las bacanales dionisíacas únicamente porque los autores clásicos se refieren a la insensibilidad de las *bakhai.*[21] También sería inútil hablar del *enthousiasmos* de las distintas técnicas proféticas,[22] de la nigromancia o de la concepción de los Infiernos. Desde luego se encontrarán allí temas y técnicas análogas a las que pone en práctica el chamanismo, pero estas coincidencias se explican por la supervivencia, en la antigua Grecia, de concepciones mágicas y de técnicas arcaicas del éxtasis cuya difusión era casi universal. Tampoco hablaremos de las leyendas y de los mitos relativos a los Centauros [23] y a los primeros

curanderos y médicos divinos, aunque estas tradiciones dejan ver, a veces, algunos rasgos débiles de cierto "chamanismo" primordial. Pero todas estas tradiciones están ya interpretadas, elaboradas, revaloradas; son parte integrante de mitologías y de teologías complejas; presuponen contactos, mezclas, síntesis con el mundo espiritual egeo e incluso oriental, y su estudio exigiría muchas más páginas que las que consagramos al presente esbozo.

Advirtamos que los curanderos, los adivinos o los extáticos que podríamos comparar con los chamanes no están relacionados con Dionysos. La corriente mística dionisíaca parece tener una estructura distinta: el entusiasmo báquico no recuerda en absoluto el éxtasis chamánico. Por el contrario, es Apolo a quien se parecen algunos personajes legendarios griegos que se podrían comparar con los chamanes. Y se supone que esos personajes legendarios llegaron a Grecia procedentes del Norte,[24] del país de los hiperbóreos, es decir, de la patria originaria de Apolo. Éste es, por ejemplo, el caso de Abaris. "Llevando en sus manos la flecha de oro, señal de su naturaleza y de su misión apolíneas, recorría el mundo, alejando las enfermedades por medio de sacrificios, prediciendo los terremotos y las demás calamidades" (Rohde: *Psyché*, trad. francesa, p. 337). Una leyenda posterior nos lo muestra volando por los aires, como Museo, sobre su saeta (*ibid.*, p. 337, *n.* 1). La flecha, que desempeña cierto papel en la mitología y la religión de los Escitas,[25] es un símbolo del "vuelo mágico".[26] A este propósito se recordará la presencia de la flecha en varias ceremonias siberianas (cf., por ejemplo, *supra*, p. 181).

También en relación con Apolo se hallaba Aristeas de Proconeso: caía en éxtasis y el dios le "arrebataba" el alma. En ocasiones se muestra a la vez en varios lugares muy alejados unos de otros; [27] acompañó a Apolo adoptando la apariencia de un cuervo (Herodoto, IV, 15), cosa que nos induce a pensar en las transformaciones chamánicas. Hermotimo de Clazomenes tenía el poder de abandonar su cuerpo "durante muchos años": mientras duraba este largo éxtasis viajaba a lo lejos y "traía un conocimiento profético de lo futuro. Por último, sus enemigos quemaron su cuerpo, que yacía inánime, y su alma ya no volvió más" (Rohde, p. 341, con las fuentes, especialmente de Plinio: *Nat. Hist.*, VII, 174). Semejante éxtasis tiene toda la apariencia del trance chamánico.

Recordemos también la leyenda de Epiménides de Creta. Había "dormido" durante mucho tiempo en la caverna de Zeus, en el monte Ida; allí había ayunado y conocido los largos éxtasis. Salió de la caverna dominando la "sabiduría entusiasta", esto es, la

técnica del éxtasis. Entonces "empezó a recorrer el mundo practicando el arte de curar, prediciendo el porvenir en su condición de vidente extático, explicando el sentido oculto de lo pretérito, y alejando, como sacerdote purificador, los males enviados por los demonios a causa de los crímenes más graves" [28] (Rhode, *op. cit.*, pp. 342-3). El retiro en la caverna (descenso a los Infiernos) es una prueba iniciática clásica, pero no necesariamente "chamánica". Son los éxtasis, las curaciones mágicas y los poderes adivinatorios y proféticos de Epiménides los que le acercan al chamán.

Antes de hablar de Orfeo, lancemos una mirada a los tracios y a los getas, "los más valientes y los más justos de los tracios", en opinión de Herodoto (IV, 93). Aunque muchos autores hayan visto un "chamán" en Zalmoxis,[29] no hallamos razón alguna para aceptar esta interpretación. El "envío de un mensajero" a Zalmoxis, que se efectuaba cada cuatro años (Herodoto, IV, 94), igual que la "morada subterránea" en la que se introdujo y vivió durante tres años, para reaparecer luego y demostrar a los getas la inmortalidad del hombre (*ibid.*, 95), no tienen nada de chamánico. Un solo elemento parece indicar la existencia de cierto chamanismo geta: es la información de Estrabón (VII, 3, 3; C, 296) acerca de los *kapnobátai* misios, nombre que ha traducido,[30] por analogía con la expresión de Aristófanes, *aeróbatas,* "que andan por las nubes" (*Les Nuées,* vv. 225, 1503), pero que debe traducirse como "los que caminan por el humo".[31] Se trata verosímilmente del humo de cáñamo, medio rudimentario para lograr el éxtasis, conocido tanto por los Tracios [32] como por los Escitas. Los *kapnobátai* debían de ser danzarines y hechiceros getas que utilizaban el humo del cáñamo para conseguir sus trances extáticos.

Es cierto que otros elementos "chamánicos" persistían en la religión tracia, pero no siempre es fácil identificarlos. Citemos, sin embargo, un ejemplo que demuestra la existencia de la ideología y del ritual de la ascensión celeste por medio de una escalera. Según Polyaenus (*Stratagematon,* VII, 22), Kosingas, sacerdote-rey de los Kebrenoi y de los Sykaiboai (tribus tracias), amenazaba a sus súbditos con subir hasta la diosa Hera, por una escala de madera, para quejarse de su conducta. Ahora bien, como hemos visto ya muchas veces, la ascensión simbólica al Cielo por una escalera es típicamente chamánica. El simbolismo de la escalera, como demostraremos más tarde, es conocido también en otras religiones del Cercano Oriente antiguo y del Mediterráneo.

Por lo que atañe a Orfeo, su mito presenta muchos elementos que se pueden comparar con la ideología y la técnica chamánicas.

El más importante es, naturalmente, su descenso a los Infiernos para traer de allí el alma de Eurídice, su esposa. Por lo menos una versión del mito no menciona el fracaso final.[33] La posibilidad de sacar a alguien de los Infiernos está, además, confirmada por la leyenda de Alceste. Pero Orfeo presenta también otros rasgos de un "Gran Chamán": su arte de curandero, su amor a la música y a los animales, sus "hechizos", y su poder adivinatorio. Incluso su carácter de "héroe civilizador" [34] no contradice la mejor tradición chamánica: el "Primer Chamán" ¿no era el mensajero enviado por Dios para defender a la humanidad de las enfermedades y civilizarla? Por último, otro detalle del mito de Orfeo es netamente chamánico: despedazado por las bacantes y, cortada y arrojada su cabeza al Hebro, ésta flotó cantando hasta llegar a Lesbos. Después sirvió de oráculo,[35] como la cabeza de Mimir. Ahora bien, los cráneos de los chamanes siberianos tienen también su papel en el arte de la adivinación.

En cuanto al orfismo propiamente dicho no tiene relación alguna con el chamanismo,[36] a no ser las laminillas de oro que se han encontrado en los sepulcros y que han sido consideradas durante mucho tiempo como órficas. Parecen más bien órfico-pitagóricas.[37] Sea como fuere, estas laminillas contienen textos que indican al muerto el camino que debe seguir en el más allá: [38] representaban, en cierto modo, un "libro de los muertos" resumido, y deben relacionarse con textos análogos utilizados en el Tibet y entre los Mo-so (véase *infra,* p. 344). En estos últimos casos, la recitación, junto a la cama del muerto, de los itinerarios funerales, equivalía al acompañamiento místico del chamán psicopompo. Sin querer forzar la comparación, podría verse en la geografía funeraria de las laminillas órfico-pitagóricas el sucedáneo de una conducción de almas de carácter chamánico.

Nos limitaremos a aludir al Hermes psicopompo: la figura del dios es harto compleja para que pueda ser reducida a la de un guía chamánico a los Infiernos.[39] En cuanto a las "alas" de Hermes, símbolo del vuelo mágico, vagos indicios parecen demostrar que algunos hechiceros pretendían suministrar alas a las almas de los difuntos para permitirles volar hacia los cielos.[40] Pero aquí nos hallamos ante el antiguo simbolismo del alma-ave, complicado y contaminado por muchas interpretaciones, recientes, de origen oriental, en relación con los cultos solares y la idea de la ascensión-apoteosis.[41]

Análogamente los descensos a los Infiernos conocidos en las tradiciones griegas,[42] desde la más ilustre —la que constituyó la

prueba iniciática de Herakles— hasta los descensos legendarios de Pitágoras [43] y de "Zoroastro",[44] no tienen la menor estructura chamánica. Se invocaría más bien la experiencia extática de Er, el de Panfilia, hijo de Armenio, recogida por Platón (*República*, 614 B *ss.*): "muerto" en el campo de batalla, Er vuelve a la vida el duodécimo día, cuando su cuerpo está ya en la hoguera, y cuenta lo que ha visto en el otro mundo. Se ha advertido en este relato la influencia de ideas y creencias orientales.[45] Sea como fuere, el trance cataléptico de Er recuerda el de los chamanes y su viaje extático al más allá, no sólo el *Ardâ Vîrâf*, sino también un sinnúmero de experiencias "chamánicas". Er ve, entre otras cosas, los colores del Cielo y el Eje central, y también el destino de los hombres fijado por las estrellas (*República*, 617, D-618, C): podría relacionarse esta visión extática del destino astrológico con los mitos de origen oriental con el Árbol de la Vida o con el "Libro Celeste" en cuyas hojas o en cuyas páginas estaba escrito el destino de los hombres. El simbolismo de un "libro celeste", que contiene el Destino y comunicado por el dios a los soberanos y los profetas, después de su ascensión al Cielo, es sumamente antiguo y está ampliamente extendido en Oriente.[46]

Se comprende hasta qué punto pueden volver a ser interpretados un mito o un símbolo arcaico: en la visión de Er, el Eje Cósmico se convierte en el Huso de la Necesidad y el Destino astrológico toma el lugar del "libro celeste". Señalemos, sin embargo, que la "situación del hombre" es siempre la misma: gracias a un viaje extático, exactamente como los chamanes y los místicos de las civilizaciones más rudimentarias, recibe Er, el de Panfilia, la revelación de las leyes que gobiernan el Cosmos y la vida: merced a una visión extática llega a comprender el misterio del Destino y de la existencia tras la muerte. La enorme distancia que separa el éxtasis de un chamán de la contemplación de Platón, toda la diferencia conseguida por la historia y la cultura, no cambian en absoluto la estructura de este modo de llegar a conocer la realidad última: a través del éxtasis el hombre realiza plenamente su situación en el mundo y su destino final. Casi se podría hablar de un arquetipo "de la forma de conciencia existencial", presente tanto en el éxtasis de un chamán o místico primitivo, como en la experiencia de Er y de todos los demás visionarios del mundo antiguo que han conocido, desde esa vida, el destino del hombre en el más allá.[47]

Escitas, Caucáseos e Iranios

Herodoto (IV, 71 *ss.*) nos ha legado una excelente descripción de las costumbres funerarias de los Escitas. A la salida de los funerales se efectuaban las purificaciones: se echaba cáñamo encima de unas piedras recalentadas y se aspiraba el humo; "felices de sentirse sahumados así los Escitas lanzan alaridos" (IV, 75). Karl Meuli [48] ha destacado convenientemente el carácter chamánico de esta purificación funeraria. El culto de los muertos, el uso del cáñamo, la estufa y los "alaridos" constituyen efectivamente un conjunto religioso específico cuyo único objeto tenía que ser la consecución del éxtasis. Meuli (*op. cit.*, p. 124) recuerda a este propósito la sesión altaica descrita por Radlow (véase *supra*, p. 175), en cuyo transcurso el chamán conducía a los Infiernos el alma de una mujer muerta cuarenta días antes. El chamán-psicopompo no aparece en la descripción de Herodoto: habla solamente de las purificaciones que siguen a los funerales. Pero semejantes ceremonias de purificación coinciden en gran número de pueblos turco-tátaros con el acompañamiento del difunto por el chamán hacia los Infiernos, que son su nueva morada.

Meuli ha llamado también la atención sobre la estructura "chamánica" de las creencias escitas de ultratumba; sobre la misteriosa "enfermedad de mujer" que, según una leyenda trasmitida por Herodoto, había transformado a algunos escitas en "enaréas" y que el sabio suizo compara con la afeminación de los chamanes siberianos y norteamericanos; [49] sobre el origen "chamánico" de la *Arimáspeia* e incluso de la poesía épica en general. Por lo menos un hecho es cierto: el chamanismo y la embriaguez extática provocada por el humo del cáñamo eran conocidos por los Escitas. Como veremos, el uso del cáñamo para conseguir el éxtasis, era también conocido entre los Iranios, y es el nombre iranio del cáñamo con el que se designa en el Asia central y septentrional la ebriedad mística.

Ya se sabe que los pueblos caucáseos y especialmente los Oses han conservado gran número de las tradiciones mitológicas y religiosas de los Escitas.[50] Ahora bien, las concepciones de ultratumba de ciertos pueblos caucáseos se acercan mucho a las de los iranios, especialmente en lo que concierne al paso del difunto por un puente estrecho como un cabello, el mito de un Árbol-Cósmico, cuya copa llega al Cielo y en cuya raíz brota un manantial milagroso, etc.[51] Por otra parte, los adivinos, los videntes y los nigromantes-psicopompos desempeñan un papel de cierta importancia

entre las tribus geórgicas de las montañas: los más importantes de esos hechiceros y extáticos son las *messulethe:* se reclutan casi siempre entre las mujeres y las muchachas. Su función principal consiste en acompañar a los difuntos al otro mundo, pero pueden también "incorporárselos", y entónces, esos difuntos hablan por su boca; psicopompa o nigromante, la *messulethe* lleva a cabo su misión cayendo en trance.[52] Todos estos rasgos recuerdan extrañamente el chamanismo altaico. Pero no es posible afirmar hasta qué punto este estado de cosas refleja creencias y técnicas de los "Iranios de Europa", o sea de los Sármatas-Escitas.[53]

Hemos señalado ya la notable analogía entre las concepciones de ultratumba de los caucáseos y las de los Iranios. En efecto, el Puente Cinvat desempeña un papel esencial en la mitología funeraria irania; [54] del paso de dicho puente depende en cierto modo el destino del alma y constituye, además, una prueba difícil, que equivale, por su estructura, a las pruebas iniciáticas: el Puente Cinvat es como "una viga con varias caras" (*Dadistân-i-Dinik,* 21, 3 *ss.*), y está dividida en distintos pasos: para los justos su anchura es de "nueve lanzas", para los impíos es estrecho como "el filo de una navaja" (*Dinkart,* IX, 20, 3). El Puente Cinvat se halla en el "Centro del Mundo". En "medio de la Tierra" y "a la altura de la medida de 800 hombres" (*Bundahishn,* 12, 7), se yergue Cakât-î-Dâitîk, el "Pico del Juicio" y el Puente Cinvat se levanta hasta Albûrz de Cakât-î-Dâitîk; lo que equivale a decir que el puente une, desde el Centro, la Tierra al Cielo. Bajo el Puente Cinvat se abre la boca del Infierno (*Vidêvdat,* 3, 7): la tradición la representa como una "continuación de Albûrz" (*Bundahishn,* 12, 8 *ss.*).

Nos hallamos ante el esquema cosmológico "clásico" de las tres regiones cósmicas enlazadas por un eje central (Pilar, Árbol, Puente, etc.). Los chamanes circulan libremente entre las tres zonas; los difuntos deben cruzar un puente en su viaje al más allá. Hemos encontrado repetidas veces ese tema funerario y lo encontraremos aún. Pero lo importante en la tradición irania (al menos en la forma en que subsistió después de la reforma de Zaratustra) reside en que, al pasar el puente, hay una especie de lucha entre los demonios que procuran precipitar el alma en el Infierno, y los espíritus protectores (invocados por los parientes del muerto con este fin) que les resisten: Aristât, "el conductor de los seres terrestres y celestes", y el buen Vayu.[55] En el puente, Vayu sostiene las almas de los hombres piadosos; las almas de los muertos acuden asimismo para ayudarlas (Soederblom, *op. cit.,* 94 *ss.*). La función de psico-

pompo asumida por el buen Vayu podría reflejar la ideología "chamanista".

Los Gâthâ aluden tres veces a ese paso del Puente Cinvat (45, 10-11; 51, 13). En las dos primeras, Zaratustra —según la interpretación de H. S. Nyberg—[56] habla de sí mismo como de un psicopompo: los que se han unido con él por medio del éxtasis pasarán con facilidad; los impíos, sus adversarios, serán "para siempre huéspedes de la casa del Mal" (traducción de Duchesne-Guillemin). En efecto, el Puente no es sólo el paso de los muertos: es, además —y lo hemos encontrado repetidas veces en ese aspecto—, el camino de los extáticos. Ardâ Vîrâf cruza también en éxtasis el Puente Cinvat en el curso de su viaje místico. De acuerdo con la interpretación de Nyberg, Zaratustra fue un extático cuya experiencia religiosa lo acerca mucho al chamán. El sabio sueco cree encontrar en el término "gâtico" *maga* la prueba de que Zaratustra y sus discípulos suscitaban la experiencia extática por medio de cantos rituales que se entonaban en coro en un espacio cerrado, consagrado (*op. cit.*, pp. 157, 161, 176, etc.). En dicho espacio sagrado (*maga*) era posible la comunicación entre el Cielo y la Tierra (*ibid.*, p. 157), es decir que, de acuerdo con un lenguaje universalmente difundido (cf. nuestro *Traité*, pp. 319 *ss.*), el espacio sagrado se convertía en un "Centro". Nyberg insiste en que esta comunicación era de índole extática y compara especialmente la experiencia mística de los "cantores" con el chamanismo propiamente dicho. Esta interpretación cuenta con la hostilidad de casi todos los iranizantes.[57] Sin embargo, observemos que las semejanzas entre los elementos extáticos y mitológicos visibles en la religión de Zaratustra, por una parte, y, por otra, la ideología y las técnicas del chamanismo, se integran en un conjunto más vasto que no supone en modo alguno una "estructura chamánica" de la experiencia religiosa de Zaratustra. El espacio sagrado, la importancia del canto, la comunicación simbólica entre el Cielo y la Tierra, el puente iniciático o funerario, estos diversos elementos, aunque son parte integral del chamanismo asiático, lo preceden y lo rebasan.

En todo caso, el éxtasis chamánico provocado por los sahumerios de cáñamo, era conocido en el antiguo Irán. Los Gâthâ no mencionan a *Bangha*, pero en el *Fravashi-yasht* se cita a un tal *Pouru-bangha*, "poseedor de mucho cáñamo" (Nyberg, p. 177). En el *Yasht* 19, 20, se dice de Ahura Mazdah que está "sin trance y sin cáñamo" (Nyberg, p. 178) y en el *Vidêvdât* el cáñamo está "démonisé" (*ibid.*, p. 177). Esto parece demostrar una hostilidad

absoluta contra la ebriedad chamánica que fue, probablemente, practicada por los Iranios y tal vez en el mismo grado que por los Escitas. Pero es indudable que Ardâ Vîrâf tuvo su visión después de haber tomado un brebaje de vino y de "narcótico de Vichtaspe" que le hizo dormir siete días y siete noches.[58] Su sueño se parece más bien al trance de los chamanes porque, como nos dice el *Ardâ Vîrâf*, "el alma de Vîrâf abandonó su cuerpo y se dirigió al Puente Cinvat sobre la Cakât-î-Dâitîk. Al cabo de siete días volvió y entró en su cuerpo" (cap. III, trad. de Barthélemy, p. 10). Vîrâf visitó, como Dante, todos los lugares del Paraíso y de los Infiernos *mazdéens,* contempló los tormentos de los impíos y las recompensas de los justos. Su viaje de ultratumba puede compararse, desde ese punto de vista, con los relatos de los descensos chamánicos, algunos de los cuales tienen también, como hemos visto, referencias a los castigos de los pecadores. El conjunto de imágenes relativas al Infierno propio de los chamanes del Asia central ha sufrido probablemente la influencia de las ideas orientales y, en primer lugar, iranias. Pero esto no quiere decir que el descenso chamánico a los Infiernos denote una influencia exótica: la aportación oriental no ha hecho otra cosa que ampliar y colorear las situaciones dramáticas de los castigos; los que se han enriquecido a consecuencia de las influencias orientales son los *relatos* de los viajes extáticos a los Infiernos; el *éxtasis* fue muy anterior a esas influencias (en efecto, hemos encontrado la técnica en culturas arcaicas donde es imposible sospechar una influencia del Oriente antiguo).

Así, sin que podamos decidir a propósito de la eventual experiencia "chamánica" del propio Zaratustra, es indudable que la técnica más elemental del éxtasis, la embriaguez producida por el cáñamo, era conocida por los antiguos Iranios. Nada nos impide creer que también hayan conocido otros elementos constitutivos del chamanismo: por ejemplo, el vuelo mágico (¡¿comprobado entre los Escitas?!), o la ascensión al Cielo. Ardâ Vîrâf dio "un primer paso" y alcanzó la esfera de las estrellas, un "segundo paso" y llegó la esfera de la Luna; el "tercer paso" lo condujo a la luz que se llama "la más alta de todas", y el "cuarto paso" lo llevó a la luz de Garotman (caps. VII-X, trad. citada, pp. 19 *ss.*). Sea cual fuere la cosmología que esta ascensión celeste manifiesta, es seguro que el simbolismo de los "pasos" —el mismo que volveremos a encontrar en el mito de la Natividad de Buda— se superpone con toda exactitud al simbolismo de los "peldaños" o de las muescas del árbol chamánico. Este conjunto de simbolismos está íntima-

mente relacionado con la ascensión ritual al Cielo. Ahora bien, como hemos comprobado varias veces, tales ascensiones son propiamente chamánicas.

La importancia de la embriaguez que se busca en el cáñamo, aparece confirmada, además, por la enorme difusión del término iranio a través del Asia central. La palabra irania que sirve para designar al cáñamo es *bangha*, y ha venido a significar, en muchas lenguas ugrias, tanto la seta chamánica por excelencia, *Agaricus muscarius* (que se utiliza precisamente como medio de intoxicación antes de la sesión o durante ella), como la embriaguez: [59] cf., por ejemplo, el vocablo vogul *pânkh*, "seta" (*Agaricus muscarius*), las palabras mordvin *panga, pango* y el término cheremís *pongo*, "seta" también. En el vogul septentrional, *pânkh* significa asimismo "embriaguez, borrachera". Los himnos a las divinidades aluden también al éxtasis provocado por la intoxicación con setas (Munkácsi, p. 344). Estas pruebas demuestran que el prestigio mágico-religioso de la intoxicación con fines extáticos es de origen iranio. Unido a las demás influencias iranias en Asia central —de las que volveremos a hablar pronto—, el *bangha* ilustra hasta qué punto llegó el prestigio religioso del Irán. Es posible que la técnica de la intoxicación chamánica sea de origen iranio entre los ugrios. Pero esto ¿qué prueba en relación con la experiencia chamánica originaria? Los narcóticos son únicamente un sustituto vulgar del trance "puro". Ya hemos tenido ocasión de comprobar en muchos pueblos siberianos el siguiente hecho: las intoxicaciones (alcohol, tabaco, etc.) son innovaciones recientes y muestran en cierto modo una decadencia de la técnica chamánica. Se trata de *imitar*, mediante la embriaguez narcótica, un estado espiritual que ya no se es capaz de conseguir de otro modo. Decadencia o, hay que añadir, vulgarización de una técnica mixta; en la India antigua y moderna, en todo el Oriente, se encuentra siempre esta extraña mezcla de "caminos difíciles" y "caminos fáciles" para conseguir el éxtasis místico o cualquier otra experiencia decisiva.

Es difícil distinguir, en las tradiciones místicas del Irán islamizado, lo que corresponde a una herencia nacional y lo que se debe a las influencias del Islam y del Oriente. Pero es indudable que un sinnúmero de leyendas y de milagros a que se refiere la hagiografía pertenece al acervo universal de la magia y, especialmente, del chamanismo. Basta con hojear los dos tomos de los *Saints des derviches tourneurs* de Cl. Huart, para encontrar a cada paso milagros que caen dentro de la más pura tradición chamánica; ascensiones, vuelo mágico, desapariciones, andanzas sobre el agua,

curaciones, etc.[60] Por otro lado, es preciso recordar también el papel del haxix y de otros narcóticos en la mística islámica, aunque los santos más puros de esa religión jamás hayan recurrido a semejantes sucedáneos.[61]

Por último, con la propagación del Islam entre los turcos del Asia central, algunos elementos chamánicos fueron asimilados por los místicos musulmanes.[62] El Prof. Köprülüzade recuerda que "según la leyenda, Ahmed Yesevî y algunos de sus derviches, al metamorfosearse en aves, tenían la facultad de volar" (*Influence*, p. 9). Análogas leyendas se habían propalado acerca de los santos *bektâchî* (*ibid.*). En el siglo XIII, Barak Baba —fundador de una orden cuyo signo ritual característico era "el tocado de media luna"— se mostraba en público cabalgando sobre un avestruz y la leyenda dice que "el avestruz llegó a volar un poco gracias al influjo de su jinete" (*ibid.*, pp. 16-7). Es posible que estos detalles se deban efectivamente a las influencias del chamanismo turco-mongol, como afirma el sabio profesor. Pero la facultad de metamorfosearse en ave pertenece a todas las clases de chamanismo, tanto turco-mongol, como ártico, americano, hindú y el de Oceanía. Respecto a la presencia del avestruz en la leyenda de Barak Baba cabe preguntarse si no indica más bien un origen meridional.

La India antigua: ritos de ascensión

Recuérdese la importancia ritual del álamo en la religión turco-mongola y especialmente en el chamanismo: el álamo o el poste de siete o nueve muescas simboliza el Árbol Cósmico y, por tanto, se estima que se halla en el "Centro del Mundo". Al subirlo, el chamán llega al cielo más alto y ante Bai Ulgän.

Encontramos el mismo simbolismo en el ritual brahmánico: éste lleva también aparejada una ascensión ritual hasta el mundo de los dioses. En efecto, "el sacrificio sólo tiene un punto de apoyo, una sola morada: el mundo celeste" (*Çatapatha Brâhmana*, VIII, 7, 4, 6); "El sacrificio es un barco seguro de viaje" (*Aitareya Brâhmana*, III, 2, 29); "El sacrificio, en su conjunto, es la nave que lleva al cielo" (*Çatapatha Br.*, IV, 2, 5, 10).[63] El mecanismo del ritual es una *dûrohana*,[64] una "ascensión difícil", porque entraña asimismo la ascensión por el Árbol del Mundo. En efecto, el poste de los sacrificios (*yûpa*) está hecho con madera de un árbol que se identifica con el Árbol Cósmico. Es el propio sacerdote, acompañado del leñador, el que lo escoge en el bosque (*Çatapatha Br.*, III, 6, 4, 13; etc.). En tanto que se le derriba, el sacerdote que

ejecuta el sacrificio, lo apostrofa del modo siguiente: "¡No rompas con tu extremo el Cielo, que tu centro no hiera la atmósfera!..." (*Çatapatha Br.*, III, 6, 4, 13; *Taittirîya Samhitâ*, I, 3, 5; etc.). El poste de los sacrificios viene a ser una especie de pilar cósmico: "¡Yérguete, oh *vanaspati* (Señor del bosque) en la cumbre de la Tierra!" Así lo invoca el *Rig Veda* (III, 8, 3). "Con tu cima soportas el Cielo, con tu tronco llenas la Atmósfera, con tus raíces fortaleces la Tierra", proclama el *Çatapatha Br.*, III, 7, 1, 14.

A lo largo de este pilar cósmico, el sacrificador sube al Cielo, solo o con su mujer. Colocando una escalera contra el poste, se dirige a su esposa: "¡Ven, subamos al Cielo!" La mujer responde: "¡Subamos!" Y repiten tres veces estas palabras rituales (*Çatapatha Br.*, V, 2, 1, 10; etc.). Llegado al extremo superior, el sacrificador lo toca y, extendiendo las manos (¡como un ave sus alas!), exclama: "¡He llegado al Cielo y a los dioses!; ¡ya soy inmortal!" (*Taittirîya Samhitâ*, I, 7, 9, 2; etc.). "En realidad el sacrificador se fabrica una escala y un puente para alcanzar el mundo celeste" (*ibid.*, VI, 6, 4, 2; etc.).

El poste de los sacrificios es un *Axis Mundi*, y, del mismo modo que los pueblos arcaicos enviaban las ofrendas al Cielo por el orificio del humo o por el pilar central de su casa, el *yûpa* védico era el "vehículo del sacrificio". (*Rig Veda*, III, 8, 3). Se le dirigían plegarias como éstas: "¡Oh, Árbol; deja que el sacrificio llegue a los dioses!" (*Rig Veda*, I, 13, 11); "¡Oh, Árbol, que la oblación vaya a los dioses!" (*ibid.*).

Recuérdese también el simbolismo ornitológico del indumento chamánico y los innumerables ejemplos de vuelo mágico entre los chamanes siberianos. Se hallan ideas similares en la India antigua: "El sacrificador, convertido en ave, sube al mundo celeste", afirma la *Pañcavimça Brâhmana*, V, 3, 5.[65] Muchos textos hablan de las alas que hay que tener para llegar a la copa del Árbol (*Jaiminîya Upanisad Brâhmana*, III, 13, 9), del "dardo cuyo sitio está en la luz" (*Kausitaki Up.*, V. 2), del caballo del sacrificio que, en forma de ave, transporta al sacrificador hasta el Cielo (Mahîdhara, ad *Çatapatha Br.*, XIII, 2, 6, 15), etc.[66] Y, como se verá en seguida, la tradición del vuelo mágico está profusamente comprobada en la India antigua y medieval, y siempre relacionada con santos, yogis y magos.

"Subir a un árbol" se ha convertido, en los textos brahmánicos, en una imagen habitual de la ascensión en espíritu.[67] Igual simbolismo se ha conservado en las tradiciones folklóricas, sin que la significación del mismo sea siempre muy clara.[68]

La ascensión celeste de tipo chamánico se halla también en las leyendas de la Natividad de Buda. "Tan pronto como nació —dice la *Majjimanikaya,* III, 123—, Buda puso los pies en el suelo y, vuelto hacia el Norte, dio siete zancadas, al amparo de su sombrilla blanca. Contempló todas las regiones del contorno y dijo con su voz de toro: 'Soy el mayor del mundo; soy el mejor del mundo; el primogénito del mundo; éste es mi último nacimiento; ya no tendré una nueva existencia.' " Los *siete pasos* llevan a Buda a la cima del mundo: igual que el chamán altaico, que sube los siete o nueve peldaños del álamo ritual para llegar finalmente al último Cielo, Buda atraviesa simbólicamente las siete zonas cósmicas con las que se corresponden los siete cielos planetarios. Nos parece inútil advertir que el viejo esquema cosmológico de la ascensión celeste chamánica (y védica) aparece aquí enriquecido con la aportación milenaria de la especulación metafísica hindú. Los *siete pasos* de Buda no buscan ya el "mundo de los dioses" y la "inmortalidad", sino el aventajamiento de la condición humana. En efecto, la expresión "yo soy el mayor del mundo" (*aggo'ham asmi lokassa*) no significa otra cosa que la superación de Buda por encima del espacio, del mismo modo que la expresión "soy el primogénito del mundo" (*jettho'ham as mi lokassa*) significa su existencia fuera del tiempo. Porque, al alcanzar la cima cósmica, Buda se instala en el "Centro del Mundo" y, como la creación surgió de un "Centro" (= cima), Buda se convierte en *contemporáneo del principio del mundo.*[69]

La concepción de los siete cielos, a que alude la *Majjimanikaya,* procede del brahmanismo y probablemente nos encontremos ante una influencia de la cosmología babilónica, que también ha marcado —aunque indirectamente— las concepciones cosmológicas, altaicas y siberianas. Pero también hay en el budismo un esquema cosmológico de nueve cielos, y además profundamente arraigado: porque los cuatro cielos primeros corresponden a los cuatro *jhânas,* y los otros cuatro a los cuatro *sattâvâsa;* el noveno y último cielo es el símbolo del Nirvana.[70] En cada uno de estos Cielos se halla una divinidad del panteón budista, que representa a la vez un cierto grado de la meditación yógica. Pero sabemos que entre los altaicos los siete o nueve cielos están habitados por distintos seres divinos y semidivinos con los que el chamán se encuentra en su ascensión, y con los cuales conversa; al llegar al noveno cielo, se halla delante de Bai Ulgän. Evidentemente, en el budismo no se trata de una ascensión simbólica a los cielos, sino de los distintos grados de la meditación y, al mismo tiempo, de los "pasos" hacia

la liberación final (parece ser que el monje budista alcanza a su muerte, el nivel celeste al cual llega por sus experiencias yógicas en vida, mientras que Buda consigue el Nirvana; cf. también W. Ruben, p. 170).

La India antigua: el "vuelo mágico"

El sacrificador brahmánico sube al Cielo por la ascensión ritual de una escalera: Buda rebasa el Cosmos atravesando simbólicamente los siete cielos; por medio de la meditación el yogi budista realiza una ascensión totalmente espiritual. Tipológicamente todos estos actos pertenecen a la misma estructura; cada uno, en el plano que le corresponde, indica una manera particular de superar el mundo profano y de alcanzar el mundo de los dioses o el Ser, o lo absoluto. Ya hemos mostrado anteriormente hasta qué punto pueden clasificarse tales ademanes dentro de la tradición chamánica de la ascensión al Cielo; la única gran diferencia consiste en la intensidad de la experiencia chamánica que, como sabemos, lleva aparejados el éxtasis y el trance. Pero la India antigua conocía también el éxtasis que hace posible la ascensión y el vuelo mágicos. El "extático" (*muni*) de largos cabellos (*keçin*) del *Rig Veda*, X, 136, declara perentoriamente: "En la embriaguez del éxtasis hemos subido al carro de los vientos. Vosotros, mortales, sólo podéis distinguir nuestro cuerpo... El extático es el caballo del viento, el amigo del dios de la tempestad, hostigado por los dioses..." (X, 136, 3-5).[71] Recordemos que el tambor de los chamanes altaicos recibe el nombre de "caballo" y que entre los Buriatos, por ejemplo, el palo con cabeza de caballo, que además lleva el nombre de "caballo", desempeña un papel importante. El éxtasis provocado por los sonidos del tambor o por el baile a horcajadas sobre un palo con cabeza de caballo (especie de *hobby-horse*), es identificado con un galope fantástico por los cielos. Como veremos, en ciertos pueblos no arios de la India, el mago utiliza todavía hoy un caballo de madera o un palo con cabeza de caballo para realizar su danza extática (véase adelante, pp. 360 *ss.*).

En el mismo himno del *Rig Veda* (X, 136) se declara que "los dioses entraron en ellos..."; se trata de una especie de posesión mística que sigue teniendo un alto valor espiritual incluso en los ambientes no extáticos (testimonios, la *Brihadâranyaka Upanisad*, III, 3-7 . El *muni* "habita los dos mares: el del levante y el del poniente... Va por los caminos de los Apsaras, de los Gandharvas, de las bestias salvajes..." (*Rig Veda*, X, 136). El *Atharva*

Veda, XI, 5, 6, elogia también la disciplina llena de fuerza mágica del ascetismo (*tapas*): "En un abrir y cerrar de ojos pasa del mar oriental al mar septentrional." Esta experiencia macrantrópica, cuyas raíces se hallan en el éxtasis chamánico,[72] persiste en el budismo y goza de considerable importancia en las técnicas yógico-tántricas.[73]

La ascensión y el vuelo mágico ocupan un lugar de primer orden en las creencias populares y las técnicas místicas de la India. En efecto, elevarse por el aire, volar como un pájaro, franquear inmensas distancias en lo que dura un relámpago, desaparecer, etc., son algunos de los poderes mágicos que el budismo y el hinduismo confieren a los *arhats,* a los reyes y a los magos. Existe un sinnúmero de leyendas sobre los reyes y los magos voladores. El milagroso lago Anavatapta sólo podía ser alcanzado por los que poseían el poder sobrenatural de cruzar los aires; Buda y los santos budistas llegaban a Anavatapta en un abrir y cerrar de ojos, igual que, en las leyendas hindúes, los *rihsis* se lanzaban por el aire hacia el divino y misterioso país del norte llamado Cvetadvîpa.[74] Se trata, desde luego, de unas "tierras puras", de un espacio místico que goza a un tiempo de la naturaleza de un "paraíso" y de un "espacio interior" sólo accesible a los iniciados. El lago Anavatapta, como la Çvetadvîpa o los demás "paraísos" búdicos son otros tantos modos de ser que se consiguen gracias al yoga, al ascetismo o a la contemplación. Pero importa subrayar la *identidad de expresión* de semejantes experiencias sobrehumanas con el simbolismo arcaico de la ascensión y del vuelo, tan usado en el chamanismo.

Los textos búdicos se refieren a cuatro clases de poderes mágicos de traslación (*gamana*), el primero de los cuales es el volar como el ave.[75] Patañjali cita, entre los *siddhi,* la facultad que pueden obtener los yogis de volar (*laghiman*).[76] Siempre gracias a la "fuerza del yoga" en el *Mahâbhârata* el sabio Nârada subió a los cielos y alcanzó la cima del Monte Meru (el "Centro del Mundo"): desde allá arriba vio, muy lejos, en el Océano de la Leche, a Çvetadvîpa (*Mahâbhârata,* XII, 335, 2 *ss.*). Porque, "con semejante cuerpo (yógico) el yogi va por donde quiere" (*ibid.,* XII, 317, 6). Pero otra tradición recogida por el *Mahâbhârata* establece ya la distinción entre la verdadera ascensión mística —de la cual no puede decirse que sea siempre "concreta"— y el "vuelo mágico", que es sólo una ilusión: "Nosotros también podemos volar a los cielos y aparecer con distintas formas, pero de una manera ilusoria" (*mâyayâ; Mbh.,* V, 160, 55 *ss.*).

Se comprende fácilmente la intención con que el yoga y las demás técnicas meditativas de la India elaboraron las experiencias extáticas y los prestigios mágicos que pertenecían a una herencia espiritual inmemorial. Sea como fuere, el secreto del vuelo mágico es conocido por la alquimia hindú.[77] Y este milagro es tan común para los *arhats* budistas[78] que *arahant* ha dado origen al verbo cingalés *rahatve*, "desaparecer, pasar instantáneamente de un punto a otro".[79] Las *dakînis*, hadas-hechiceras que desempeñan un papel importante en ciertas escuelas tántricas (cf. nuestro *Le Yoga*, pp. 326 *ss.*), se llaman en mongol "las que andan por los aires" y en tibetano "las que se van al Cielo".[80] El vuelo mágico y la ascensión al Cielo ayudándose con una escala o una cuerda son temas frecuentes asimismo en el Tibet, donde no los tomaron necesariamente de la India, puesto que se encuentran en las tradiciones Bon-po o procediendo de ellas. Además, y como vamos a ver en seguida, los mismos temas tienen un papel de importancia en las creencias mágicas y el folklore chino, y se hallan, en el mundo arcaico, casi en todas partes.

Todos estos hechos que acabamos de reunir, con excesiva brevedad, a nuestro juicio, no son forzosamente "chamánicos": cada uno de ellos tiene, en el conjunto del que ha sido aislado para facilitar nuestra exposición, un significado que le es propio. Pero era preciso presentar las equivalencias en la estructura de esos hechos mágico-religiosos de la India. El extático y el mago sólo constituyen un fenómeno singular en el conjunto de la religión hindú por la intensidad de su experiencia mística o lo notable de su magia; pues la teoría subyacente —es decir, la ascensión al Cielo— vuelve a encontrarse, como hemos visto, incluso en el simbolismo del sacrificio brahmánico.

En efecto, lo que distingue la ascensión del *muni* de la ascensión realizada por medio del ritual brahmánico, es justamente su carácter experimental: se trata, en este caso, de un "trance" comparable a la "gran sesión" de los chamanes siberianos. Pero lo importante estriba en que esta *experiencia extática* no contradice la *teoría* general del sacrificio brahmánico: lo mismo que el trance de los chamanes, encaja admirablemente en el sistema cosmoteológico de las religiones siberianas y altaicas. La principal diferencia entre estos dos tipos de ascensión se debe a la intensidad de la experiencia; pues ésta es, en definitiva, de orden psicológico. Pero sea cual fuere dicha intensidad, tal experiencia extática se hace comunicable a través de un simbolismo universalmente válido y ella misma lo es en el grado en que consigue integrarse

en el sistema mágico-religioso ya existente. Ya hemos visto que la facultad de volar puede obtenerse de muchas maneras· trance chamánico, éxtasis místico, técnicas mágicas, y también por medio de una severa disciplina psicomental, como la Yoga de Patañjali, de un ascetismo vigoroso, como en el budismo, o con prácticas de alquimia. Esta diversidad de técnicas corresponde, sin duda, a la diversidad de experiencias, y a la vez, aunque en menor grado, a ideologías diferentes, (existen, en efecto, el rapto de los espíritus, la ascensión "mágica" y "mística", etc.). Pero todas estas técnicas y todas estas mitologías poseen un rasgo común: la importancia, que conceden al hecho de poder volar. Ese "poder mágico" no es elemento aislado, válido en sí mismo, que se funda exclusivamente en la experiencia personal de los magos; al contrario, está incluido en un conjunto teocosmológico mucho más vasto que las distintas ideologías chamánicas.

El "tapas" y la "dîksâ"

La misma continuidad observada entre el ritual y el éxtasis se comprueba también a propósito de otra noción que desempeña un papel considerable en la ideología pan-hindú: la del *tapas*, cuyo significado inicial es "calor extremado", que designa ya el esfuerzo ascético en general. El *tapas* se halla claramente atestiguado en el *Rig Veda* (cf., por ejemplo, VIII, 59, 6; X, 136, 2; 154, 2, 4; 167, 1; 109, 4; etc.), y sus poderes son igualmente creadores en el plano cósmico y en el plano espiritual: por medio del *tapas*, el asceta se vuelve clarividente e incluso incorpora los dioses. Prajâpati crea el mundo "acalorándose" hasta un grado extremo mediante el ascetismo (*Aitareya Brâhmana*, V, 32, 1); lo crea, en efecto, por una especie de sudación mágica cuyas analogías cosmogónicas hemos encontrado en otras partes. El "calor interior" o el "calor místico" son creadores: producen una especie de fuerza mágica, la cual, aun cuando no se manifiesta directamente en forma de cosmogonía (cf. el mito de Prajâpati), "crea" en un plano cósmico más modesto: crea, por ejemplo, los innumerables espejismos o milagros de los ascetas y de los yogis (vuelo mágico, abolición de las leyes físicas, desaparición, etc.). Ahora bien, recuérdese que el "calor interior" es parte constitutiva de la técnica de los magos y los chamanes "primitivos": en todas partes la obtención del "calor interior" se manifiesta en un "dominio del fuego", y, en última instancia, en la abolición de las leyes físicas; y esto significa que el mago debidamente "recalentado" puede

obrar "milagros", crear nuevas condiciones de existencia en el Cosmos; repetir, en cierto modo, lo que ha hecho la cosmogonía. Visto desde esta perspectiva, Prajâpati se convierte en uno de los arquetipos de los "magos".

Este exceso de calor se obtenía, bien meditando cerca del fuego —y ese método ascético ha logrado gran predominio en la India—, bien reprimiendo la respiración (cf., por ejemplo, *Baudhâyana Dharma Sûtra,* IV, 1. 24; etc.). ¿Será necesario recordar que la técnica respiratoria y la contención del hálito han ocupado un lugar importante en la organización de ese conjunto de prácticas ascéticas y de teorías mágicas reunidas bajo el nombre general de Yoga?[81] El *tapas,* en el sentido de esfuerzo ascético, es parte constitutiva de todas las formas de Yoga, y nos parece importante recordar, de paso, sus resonancias "chamánicas". Veremos en seguida que el "calor místico", en el sentido propio de la expresión, ocupa un lugar considerable en el Yoga tántrico himalayo y tibetano. Pero debemos añadir que la tradición del Yoga clásico utiliza el "poder" conferido por el *prânayâma* como una "cosmogonía a la inversa", puesto que en vez de llegar a la creación de nuevos Universos (o sea, de nuevos "espejismos" y "milagros") dicho poder permite al yogi desprenderse del mundo e incluso, de cierta manera, destruirlo: porque la liberación yógica equivale a una separación completa del Cosmos: para un *jîvanmukta* el Universo ya no existe, y si se proyectara su propio *processus* sobre el plan cosmológico, se hallaría una reabsorción total de las formas cósmicas en la sustancia primera (*prakriti*), o sea, una vuelta al estado no-diferenciado anterior a la Creación. Todo esto rebasa, y con mucho, el horizonte de la ideología "chamánica", pero lo que se nos antoja significativo es que la espiritualidad hindú haya utilizado como medio para la liberación metafísica una técnica de magia arcaica, supuestamente capaz de abolir las leyes físicas y de intervenir en la constitución misma del Universo.

Pero el *tapas* no es una práctica ascética únicamente reservada a los "extáticos": forma parte de la experiencia religiosa de los laicos. Porque el sacrificio del soma exige con todo rigor que el sacrificador y su mujer celebren la *dîksâ,* rito de consagración que comprende el *tapas.*[82] La *dîksâ* incluye la vigilia ascética, la meditación en silencio, el ayuno y también el "calor", el *tapas,* y este período de consagración puede durar lo mismo un día que dos, o un año. El sacrificio del soma es uno de los más importantes de la India védica y brahmánica; es decir, que el ascetismo con fines extáticos es necesariamente parte de la vida religiosa de todo

el pueblo hindú. La continuidad entre el ritual y el éxtasis, ya señalada a propósito de los ritos de ascensión (realizados por profanos) y del vuelo místico (de los extáticos), se comprueba también respecto al *tapas*. Nos queda por averiguar si la vida religiosa hindú, en su conjunto y con todos los simbolismos que contiene, es una creación —"degradada" en cierto modo, para hacerse accesible al mundo profano— de una serie de experiencias extáticas de algunos seres privilegiados; o si, por lo contrario, la experiencia extática de estos últimos es tan sólo producto de un esfuerzo precedente de "interiorización" de ciertos esquemas cosmoteológicos. Este problema tiene enormes consecuencias, pero rebasa el marco de la historia de las religiones de la India, así como el tema de este libro.[83]

Simbolismos y técnicas "chamánicos" en la India

El *Rig Veda* nos brinda algunos ejemplos de curación chamánica por medio del llamamiento o la búsqueda del alma fugitiva del paciente. El sacerdote habla así al moribundo: "Tu espíritu que se ha ido al Cielo, tu espíritu que se ha marchado a los confines de la Tierra... ¡lo haremos volver a ti para que vivas aquí, para que mores aquí!" (*Rig Veda,* X, 58). Y también en el *Rig Veda* (X, 57, 4 *ss.*), el brahmán conjura de este modo el alma del paciente: "Que el espíritu vuelva a ti, para querer, para obrar, para vivir, para contemplar largo tiempo el Sol. ¡Oh Padres, que el pueblo de los dioses nos devuelva el espíritu; queremos permanecer con las huestes de los vivos!..." Y en los textos médico-mágicos del *Atharva Veda,* el mago, para traer nuevamente el moribundo a la vida, hace volver del Viento su hálito y del Sol sus ojos; reintegra el alma a su cuerpo y libra al enfermo de las ataduras de Nirrti (*Atharva Veda,* VIII, 2, 3; VIII, 1, 3, 1; etcétera).[84]

Es claro que sólo se trata aquí de unos rastros de la curación chamánica y que, si la medicina hindú ha utilizado, más tarde, ciertas ideas mágicas tradicionales, éstas no pertenecen a la ideología chamánica propiamente dicha.[85] La llamada a los distintos "órganos" para que vuelvan de las regiones cósmicas, y a la que alude el mago del *Atharva Veda* (véase también *Rig Veda,* X, 16, 3) supone otra concepción: la del hombre microcosmos; y aunque parece bastante antigua (tal vez indoeuropea), dicha concepción no es "chamánica". Sin embargo, el llamamiento al alma fugitiva está comprobado en un libro del *Rig Veda* (el más reciente) y como

la misma ideología y la misma técnica chamánica dominan a los otros pueblos no arios, de la India, podemos preguntarnos si no cabe hablar aquí de una influencia del sustrato. En efecto, el mago de los Oraons de Bengala busca, también, el alma extraviada del paciente, a través de las montañas y de los ríos, hasta el país de los muertos,[86] lo mismo que el chamán altaico y siberiano.

Pero esto no es todo: la India antigua conoce asimismo la doctrina de la inestabilidad del alma, tan de relieve en las diversas culturas que domina el chamanismo. Durante el sueño, el alma se traslada muy lejos del cuerpo, y el *Çatapatha Brâhmana* (XIV, 7, 1, 12) recomienda que no se despierte de súbito al que duerme, pues el alma correría el riesgo de extraviarse en su camino de vuelta. También se expone uno a perder el alma si se bosteza (*Taittirîya Samhitâ,* II, 5, 2, 4). La leyenda de Subandhu explica cómo se puede perder y encontrar el alma (*Jaiminîya Brâhamana,* III, 168-70; *Pañcavimça Br.,* XII, 12, 5).

Siempre en relación con la idea de que el mago pueda abandonar voluntariamente su cuerpo —idea estrictamente chamánica cuyo fundamento extático hemos comprobado varias veces—, se halla, tanto en los textos chamánicos como en el folklore, otro poder mágico: el de "entrar en otro cuerpo" (*parakâyapraveça;* cf., nuestro *Le Yoga,* pp. 380 *ss.*). Pero este medio mágico lleva ya la huella de una elaboración hindú: se encuentra, además, entre los *siddhi* yógicos, y Patakjali lo cita (*Yoga Sûtra,* III, 37) junto a otros poderes milagrosos.

No es posible que pensemos en revisar aquí todos los aspectos de las técnicas del Yoga que estén relacionadas con el chamanismo. Como en la amplia síntesis, que hemos llamado el Yoga extravagante, se juntan un considerable número de elementos que pertenecen a las tradiciones mágicas y místicas de la India, tanto aria como aborigen, en ocasiones pueden identificarse en este vasto resumen algunos elementos chamánicos. Pero importa precisar cada vez si puede hablarse de un elemento chamánico propiamente dicho, o de una tradición mágica que rebasa la esfera del chamanismo. Pero es imposible que emprendamos en estas páginas un trabajo comparativo completo.[87] Contentémonos sencillamente con señalar que incluso el texto clásico de Patañjali se refiere a ciertos "poderes" frecuentes en el chamanismo: volar por los aires, desaparecer, hacerse extraordinariamente grande o sumamente pequeño, etc. Además, una alusión del *Yoga Sûtra* (IV, 1) a las plantas medicinales (*ausadhi*) que, lo mismo que el *samâdhi,* pueden conceder al yogi los "poderes maravillosos", confirma la utilización

de narcóticos en el ambiente yógico, precisamente con el fin de conseguir experiencias extáticas. Pero, por otra parte, los "poderes" sólo desempeñan un papel secundario en el Yoga clásico y budista, y un sinnúmero de textos nos ponen en guardia contra el riesgo que se corre si se deja uno sugestionar por el sentimiento mágico de poder que engendran y que puede hacernos olvidar el verdadero fin de los esfuerzos del yogi: la liberación final. Por esto el éxtasis que se obtiene mediante el uso de narcóticos, o por otros medios puramente materiales, no se puede comparar con el éxtasis del verdadero *samâdih*. Pero hemos visto que, en el propio chamanismo, los narcóticos significan ya una decadencia y que, a falta de medios propiamente extáticos, se recurre a los narcóticos para obtener el trance. Señalemos, de pasada, que, igual que el Yoga barroco (popular), el chamanismo conoce también algunas formas aberrantes. Pero subrayemos aún, una vez más, la diferencia de estructura que separa el Yoga clásico del chamanismo: aunque este último conozca algunas técnicas de concentración (cf., por ejemplo, la iniciación de los Esquimales, etc.), su fin último continúa siendo el éxtasis y el viaje extático del alma por las distintas regiones cósmicas, mientras que el Yoga busca el ensimismamiento la concentración ulterior del espíritu y la "evasión" del Cosmos Evidentemente, los orígenes protohistóricos del Yoga clásico no excluyen en modo alguno la existencia de formas intermediarias en los Yogas chamánicos, cuyo fin se redujo a la obtención de ciertas experiencias extáticas.[88]

Todavía podrían hallarse algunos elementos "chamánicos" en las creencias hindúes relativas a la muerte y al destino del difunto.[89] Como en tantos otros pueblos asiáticos, muestran huellas de una pluralidad de almas (por ejemplo, *Taittirîya Upanisad* II, 4). Pero, en general, la India antigua creía que el alma, después de la muerte, sube al Cielo junto a Yama (*Rig Veda,* X, 58) y los antepasados (*pitaras*). Aconsejábase al muerto que no se dejara intimidar por los perros con cuatro ojos de Yama, y que prosiguiera su camino para reunirse con los antepasados y el dios ya citado (*Rig Veda,* X, 14, 10-12; *Atharva Veda,* XVIII, 2, 12; VIII, 1, 9; etc.). El *Rig Veda* no contiene ninguna referencia precisa respecto de un puente que tiene que atravesar el muerto (Keith, *op. cit.,* II, p. 406, *n.* 9). Pero se habla de un río (*Atharva Veda,* XVIII, 4, 7) y de una barca (*Rig Veda,* X, 63, 10), lo que evoca más bien un itinerario infernal que celeste. En cualquier caso, se descubren vestigios de un antiguo ritual en el que se recordaba al muerto el camino que debía seguir para llegar a los domi

nios de Yama (por ejemplo, *Rig Veda,* X, 14, 7-12; para los Sûtras cf. Keith, II, p. 418, *n.* 6). Y se sabía también que el alma del difunto no abandonaba inmediatamente la Tierra; vagaba alrededor de la casa durante cierto tiempo, en ocasiones hasta un año. Por otra parte, debido a esta razón se le invocaba durante los sacrificios y ofrendas celebrados en su honor (Keith, *op. cit.,* II, p. 412).

Pero la religión védica y brahmánica carece de la noción exacta de un dios psicopompo.[90] Rudra-Çiva desempeña en ocasiones semejante papel. Pero se trata de una concepción tardía y verosímilmente influida por las creencias de los aborígenes pre-arios. Sea como fuere, no hay nada en la India védica análogo a los guías altaicos y nor-siberianos de los difuntos; indicábase simplemente al muerto el itinerario que debía seguir, poco más o menos como en las lamentaciones funerarias indonesias y polinesias y en el *Libro de los Muertos* tibetano. La presencia de un psicopompo era probablemente ya inútil en la época védica y brahmánica, no obstante que, a despecho de todas las excepciones y contradicciones de los textos, el itinerario del muerto tenía un rumbo celeste y, por lo mismo, era menos peligroso que un camino que lleva a los Infiernos.

De todas maneras, la India antigua sabía muy poco de "descensos a los Infiernos". Aunque la idea de un Infierno subterráneo aparezca ya en el *Rig Veda* (cf. Keith, II, p. 409), los viajes extáticos al más allá son rarísimos. Naciketas fue entregado por su padre a la "Muerte" y, en efecto, el joven se traslada a la residencia de Yama (*Taittirîya Br.,* III, 11, 8), pero este viaje de ultratumba no da la impresión de una experiencia "chamánica": no lleva aparejado el éxtasis. El único caso claramente comprobado de un viaje extático al más allá es el de Bhrgu, el "hijo" de Varuna (*Çatapatha Br.,* XI, 6, I; *Jaiminîya Br.,* I, 42-4). El dios, después de dejarlo inconsciente, envía su alma a recorrer las distintas regiones cósmicas y los Infiernos. Bhrgu ve incluso los castigos que se aplican exclusivamente a los que son culpables de determinados crímenes rituales. La inconsciencia de Bhrgu, su viaje extático a través del Cosmos, los castigos que presencia y que a continuación le explica el propio Varuna..., todo esto nos recuerda el *Ardâ Vîrâf.* Claro está que con la diferencia natural entre un viaje de ultratumba, que procura una visión completa de las retribuciones *post-mortem,* como ocurre en el *Ardâ Vîrâf,* y un viaje extático que sólo descubre un reducido número de circunstancias. Pero, tanto en un caso como en otro, puede aún des-

cubrirse un esquema de viaje iniciático al más allá, tomado e interpretado por unos círculos ritualistas.

También podrían recordarse los temas "chamánicos" que sobreviven aún en las complejísimas figuras de Varuna, Yama y Nirrti. Cada uno de estos dioses, en el plano que le corresponde, es un dios "enlazador".[91] Son muchos los himnos védicos donde se trata de los "lazos de Varuna". Las ligas de Yama (*yamasya padbîça, Atharva Veda,* VI, 96, 2; etc.) son generalmente llamadas las "ligas de la muerte" (*mrtyupâçah, Atharva Veda,* VII, 112, 2; etc.). Nirrti encadena a los que quiere perder (*Atharva Veda,* VI, 63, 1-2; etc.), y se pide a los dioses que alejen "los lazos de Nirrti" (*Atharva Veda,* I, 31, 2). Porque las enfermedades son unas "ligaduras" y la muerte no es otra cosa que el "lazo" supremo. Hemos estudiado en otros lugares el complejísimo simbolismo en el que se sitúa la magia de los "lazos". Bástenos con decir aquí que algunos aspectos de esta magia son chamánicos. Aunque es cierto que los "lazos" y los "nudos" son parte de los atributos más específicos de los dioses de la muerte, y esto no sólo en la India y el Irán, sino también en otras partes (China, Oceanía, etc.), también los chamanes poseen ligaduras y lazos con el mismo fin: atrapar las almas errantes que han abandonado sus cuerpos. Los dioses y los demonios de la muerte cogen con una red las almas de los difuntos; y el chamán tunguso, por ejemplo, utiliza un lazo para capturar el alma fugitiva de un enfermo (Shirokorov: *Psychomental complex of the Tungus,* p. 290). Pero el simbolismo de la "ligadura" rebasa por todas partes lo que es el chamanismo propiamente dicho; únicamente en la hechicería de los "nudos" y de los "lazos" se encuentran ciertas similitudes con la magia chamánica.

Por último, también se mencionará la ascensión extática de Arjuna a la Montaña de Çiva, con todas las luminosas epifanías que entraña (*Mahâbhârata,* VII, 80 *ss.*); sin ser "chamánica", entra en la categoría de las ascensiones místicas a la que también pertenece la ascensión chamánica. Por lo que se refiere a las experiencias luminosas, recuérdese el *qaumanek* del chamán esquimal, el "resplandor" o la "iluminación", que estremece repentinamente todo su cuerpo. Evidentemente, la "luz interior", que brota tras largos esfuerzos de concentración y de meditación, es harto conocida en todas las tradiciones religiosas y está ampliamente comprobada en la India, desde los Upanishads hasta el tantrismo (véase *supra,* p. 65). Las epifanías luminosas juegan un papel de importancia en la mitología de Krishna. Hemos recordado estos pocos ejemplos para indicar el sitio en que pueden colocarse ciertas

experiencias chamánicas; porque, como hemos repetido con frecuencia a lo largo de esta obra, el chamanismo no es, en su conjunto, siempre y forzosamente una mística aberrante y tenebrosa.[92]

Citemos también, de paso, el tambor mágico y su papel en la magia de la India.[93] La leyenda menciona a veces el origen divino del tambor: esta tradición recuerda que un *nâga* (espíritu-serpiente) revela al rey Kanishka la eficacia del *ghanta* en los ritos de la lluvia.[94] Se supone que aquí hay una influencia del sustrato "anâryen"; tanto más cuanto que, en la magia de los pueblos aborígenes de la India (magia que, sin tener siempre una estructura chamánica, se relaciona, sin embargo, con el chamanismo), los tambores ocupan un lugar considerable.[95] Por eso no abordamos el estudio del tambor en la India no aria, ni el relativo al culto de los cráneos,[96] tan importante en el lamaísmo y en tantas sectas hindúes de orientación tántrica. Más adelante aportaremos algunos pormenores, pero sin intentar una exposición general.

El chamanismo en algunas tribus aborígenes de la India

Gracias a las investigaciones de Verrier Elwin, conocemos bastante bien el chamanismo de los Saora, población aborigen de Orissa de gran interés etnológico. Son sobre todo las autobiografías de los chamanes y de las chamanas saora las que nos interesarán aquí: presentan un asombroso parecido con los "matrimonios iniciáticos" de los chamanes siberianos que hemos estudiado antes. Pueden observarse, sin embargo, dos diferencias: 1) como los Saora tienen tanto chamanes como chamanas, y como estas mismas a veces abundan más que los primeros, los dos sexos contraen esos matrimonios con un ser del otro mundo; 2) como las "esposas celestes" de los chamanes siberianos habitan en el cielo o, en ciertos casos, en la estepa, los esposos espirituales de los saora habitan en todo el mundo subterráneo, el mundo de las sombras.

Kintara, un chamán de Hatibadi, confió lo siguiente a Verrier Elwin: "Yo tenía cerca de doce años cuando una mujer-espíritu tutelar llamada Jangmai se me acercó en un sueño y me dijo: 'Estoy contenta de ti; te amo; te amo tanto que debes casarte conmigo.' Pero yo me negué, y durante todo un año, ella vino regularmente a hacerme la corte, tratando de hacerme ceder. Sin embargo, yo la rechazaba siempre hasta el día en que, para terminar, ella se enojó y envió a su perro (un tigre) para morderme. Eso me espantó, y acepté casarme con ella. Pero, casi inmediatamente, otra protectora vino a pedirme que me casara con ella.

Cuando lo supo la primera de las dos me dijo: 'Yo fui la primera en amarte, y te considero como mi marido. Y ahora tú quieres a otra, pero yo no lo permitiré.' En consecuencia yo dije 'no' a la segunda. Pero la primera, en su enojo y sus celos, me volvió loco, me arrastró a la selva y me arrancó la memoria. Durante un año entero hizo de mí lo que quiso." Finalmente, los padres del muchacho acudieron al chamán de la aldea vecina, y la primera muchacha habló por su boca: "No tengáis miedo. Voy a casarme con él... yo ayudaré al muchacho en todas sus dificultades." Satisfecho, el padre dispuso el matrimonio. Cinco años después, Kintara se casó con una mujer de su aldea. Después de la boda, Jangmai, la protectora, habló a Dasuni, la recién casada, por boca del marido de ambas y le dijo: " 'Ahora vas a vivir con mi marido. Tú le sacarás el agua, le pelarás el arroz y le cocerás los alimentos: tú lo harás todo, yo no puedo hacer nada. Yo debo vivir en el mundo subterráneo. Todo lo que debo hacer es ayudar cuando surgen dificultades. Dime, ¿me honrarás, o vas a disputar conmigo?' Dasuni respondió: '¿Por qué habría de disputar contigo? Eres una mujer-dios y yo te daré todo lo que necesites.' A Jangmai le agradó esta respuesta y dijo: 'Está bien. Tú y yo viviremos como hermanas.' Después, ella me dijo 'Ocúpate de esta mujer como te has ocupado de mí. No la golpees, no la maltrates.' Y diciendo esto, se alejó." De su mujer terrestre, Kintara tuvo un hijo y tres hijas, y de su protectora, un hijo y dos hijas que vivieron en el mundo subterráneo. Cuando nació el niño, continuó Kintara, la protectora "me lo trajo y me dijo su nombre; lo puso sobre mis rodillas y me pidió hacer lo necesario para darle alimento. Cuando yo le dije que así lo haría, ella volvió con el niño al mundo inferior. Yo sacrifiqué una cabra para el niño y consagré una olla".[97]

Encuéntrase el mismo esquema —visita por un espíritu, petición de matrimonio, resistencia, período de crisis aguda que se resuelve al ser aceptada la propuesta— entre las muchachas "elegidas" para ser chamanas. "El sueño que obliga a una muchacha a aceptar su profesión y la marca del sello de la aprobación sobrenatural toma la forma de visitas de un pretendiente del mundo subterráneo que le propone matrimonio, con todas sus consecuencias extáticas y numinosas. Este 'marido' es un hindú, hermoso y bien acicalado, rico, que observa muchas costumbres ajenas a los Saora. Según la tradición, llega durante lo más profundo de la noche; cuando entra en la cámara nupcial, todos los habitantes de la casa caen bajo un hechizo y duermen con un sueño de muerto. Inicialmente, y en casi todos los casos, la muchacha se niega pues la profesión

de chamana es ardua y llena de peligro. Comienzan entonces a asaltarla las pesadillas: su amante divino la lleva al mundo subterráneo o la amenaza con hacerla caer desde una gran altura. Generalmente ella cae enferma; hasta llega a ocurrir que pierda la razón durante cierto tiempo y deambule, patéticamente desgreñada, por campos y bosques. En ese momento interviene la familia. Como en la mayoría de los casos la muchacha ha revivido desde hace cierto tiempo una educación y una preparación, todos saben lo que le espera, y aun si ella no cuenta lo que ocurre a sus padres, éstos, por lo general, tienen una idea bastante precisa. Sin embargo, lo que hace falta es que la muchacha misma confiese a sus padres que ha sido 'llamada', que se ha negado y que ahora está en peligro. Esto alivia inmediatamente su espíritu del peso de la culpa y da a sus padres toda libertad de actuar. Sin tardanza, disponen la boda de la muchacha con su protector."

"Después de la boda, el marido-espíritu de la chamana la visita regularmente y se queda con ella hasta el amanecer. Hasta llega a ocurrir que la lleve varios días a la selva, donde la alimenta de vino de palma. Cuando llega el momento, viene al mundo un niño y el padre-espíritu lo lleva cada noche a su mujer para que ella lo atienda. Pero su relación no es esencialmente sexual; el hecho importante es que el marido protector inspira e instruye a su joven esposa en sus sueños y que, cuando ella va a cumplir con sus funciones sagradas, él se sienta a su lado y le dice lo que debe hacer" (Elwin, *ibid.*, p. 147-158).

Una chamana recuerda la primera visita que —en sueños— le hizo un espíritu protector, vestido con elegantes hábitos hindúes. Ella lo rechazó y, por ello, según dicen, "él me llevó en un torbellino hasta un enorme árbol donde me hizo sentar sobre una frágil rama. Empezó entonces a cantar y, mientras cantaba, a balancearme a derecha e izquierda. Me sentí aterrorizada por la idea de que iba a caer de tan grande altura y me apresuré a aceptar casarme con él" (*ibid.*, p. 153). El lector habrá reconocido ciertos motivos típicamente iniciáticos: el torbellino, el árbol, el balanceo.

Otra chamana ya era casada y tenía un hijo cuando recibió la visita de un protector y cayó enferma. "Mandó a buscar a una chamana, y Rasuno (el espíritu protector) vino y habló por su boca: 'Voy a casarme con ella; si no acepta, se volverá loca.' Su marido y ella trataron, vanamente, de resistir ofreciendo sacrificios al protector. Finalmente, ella se vio obligada a aceptarlo y aprendió, en sueños, el arte de chamanizar. Tuvo dos hijos en el mundo subterráneo." (*Ibid.*, pp. 151-152.)

En la sesión chamánica de los Saora, el chamán es poseído por el espíritu del protector por el dios invocado, que habla largamente por su boca. Y es este espíritu el que, después de tomar posesión del chamán o de la chamana, revela la causa de la enfermedad y le dice qué acción debe emprender (en general, un sacrificio u ofrendas). El "chamanismo" por posesión es igualmente conocido en otras provincias de la India.[98]

El "matrimonio con un espíritu" de los chamanes saora parece ser un fenómeno único de la India aborigen; en todo caso, no es de origen kolariano. Tal es una de las conclusiones del estudio comparativo, ricamente documentado, de Rudolf Rahmann, *Shamanistic and Related Phenomena in Northern and Middle India.*[99] Citaremos algunas de las conclusiones de este importante ensayo.

1. La elección "sobrenatural" de futuro chamán es indispensable entre los Saora (Savara), los Bondo, los Birhor y los Baiga. Entre los Baiga, los Khond y los Bondo, la elección "sobrenatural" es necesaria aun si la función del chamán es hereditaria. Entre los Juang, los Birhor, los Oraon y los Muria, el "elegido" generalmente muestra rasgos psíquicos característicos del chamanismo (Rahmann, *ibid.,* p. 730).

2. La instrucción sistemática de los futuros chamanes es obligatoria en un número considerable de tribus (Santal, Munda, Saora, Baiga, Bhil, etc.; cf. *ibid.*). Se encuentran pruebas indiscutibles de la existencia de una ceremonia de iniciación entre los Santal, los Munda, los Baiga, los Oraon y los Bhil, y hay motivos para suponer que esta ceremonia también existe entre los Korku y los Maler (*ibid.*)

3. Los chamanes tienen espíritus protectores personales entre los Santal, los Saora, los Korwa, los Birhor, los Baiga, los Oraon, los Khond y los Maler (*ibid.,* p. 731). "Como los informes de que se dispone sobre la mayor parte de estas tribus son incompletos y un tanto vagos, bien se puede suponer que las características de las que hemos hablado aparecen, en realidad, en mayor número y más netamente de lo que es posible demostrar sobre la base de los documentos de que disponemos. Pero el material ya presentado garantiza la afirmación general de que en la magia y en el chamanismo del norte y del centro de la India se encuentran los elementos siguientes: escuelas de chamanes o, por lo menos, cierta preparación sistemática de los candidatos; una iniciación; un espíritu protector personal; una llamada de un espíritu o de un dios." (*Ibid.*)

4. Entre los accesorios que utiliza el chamán, toca a la cesta de

ahecho el papel más importante, "el harnero es un elemento antiguo de la cultura de los pueblos munda" (*ibid.*, p. 733). Como el chamán siberiano que se provoca el trance tocando su tambor, los magos del norte y del centro de la India "tratan de obtener el mismo resultado sacudiendo arroz en el harnero" (*ibid.*). Esto explica la ausencia casi total del tambor en el chamanismo de la India central y septentrional. "El harnero tiene casi la misma función" (*ibid.*).

5. Las escalas desempeñan un papel en los rituales chamánicos de algunos pueblos. El *barua* baiga "se levanta en el pequeño altar, ante el cual coloca dos mástiles. Cerca del altar también puede tener: una escala de madera, un balancín, una cuerda con puntas de hierro, una cadena de hierro con puntas agudas, una tabla erizada de puntas, y zapatos perforados por clavos de acero. Durante el trance, a veces sube por la escala sin tocarla con las manos y se flagela con los instrumentos antes mencionados. Contesta a las preguntas desde lo alto de la escala, o desde la tabla con puntas" (*ibid.*, p. 702). También se encuentran testimonios de la escala chamánica entre los Gond de Mohaghir (cf. Koppers, *Die Bhil in Zentralindien*, pl. XIII, 1). William Crooke nos dice que el chamán de los Dusadh y de los Djangar (tribus de la parte oriental de la antigua provincia del Noreste de la India) construye una escala con las hojas de espadas de madera, "a la cual tiene que subir el sacerdote colocando la planta de los pies sobre el filo de las armas. Cuando llega a lo alto, decapita un gallo blanco amarrado a la cima de la escala".[100] Entre los Saora, "se hace pasar un palo de bambú a través del techo de la casa en la cual se consuma el rito, hasta que quede de pie sobre el suelo de la habitación principal. Elwin la llama la 'escala celeste'... la chamana extiende una estera nueva ante el palo y hace colgar el gallo de una rama que brota de la escala" (Rahmann, *ibid.*, p. 696).

6. Rahmann interpreta correctamente, como representante del Árbol Cósmico, "al montículo de tierra con el arbusto de San Basilisco que el *ojha* santal y el *marang deora* munda mantienen en sus casas... el mismo simbolismo de la montaña del mundo o del árbol chamánico se encuentra también en los trozos de arcilla combinados con la serpiente de hierro y el tridente en la escuela de los chamanes-serpientes oraon, en la piedra cilíndrica utilizada durante la consagración preliminar (ceremonia pre-iniciática) de los chamanes santal, así como en la silla giratoria de los Munda y, para terminar, en la piedra que el *sokha* oraon, en una visión nocturna, ve como la imagen de Siva" (*ibid.*, pp. 738-739).

7. En un gran número de tribus (véase la lista en *ibid.*, p. 748, n. 191), el chamán recuerda el alma del difunto entre el segundo y el tercer día después de la muerte (*ibid.*, pp. 748 *ss.*). Pero no se encuentra ninguna prueba de la existencia del ritual altaico y siberiano típico del chamán que acompaña al alma del difunto al país de los muertos.

En conclusión, Rahmann considera que el "chamanismo consiste esencialmente en una relación específica con un espíritu protector, relación que se manifiesta como sigue: el espíritu se apodera del chamán que se vuelve su médium, o penetra en el chamán para investirlo con un conocimiento y con poderes superiores y sobre todo con un poder sobre (otros) espíritus" (Rahmann, p. 751). Esta definición explica admirablemente las características del chamanismo de la India central y septentrional, pero no parece poder aplicarse a otras formas de chamanismo (como, por ejemplo, el del Asia central y septentrional). Los elementos "ascensionales" (escala, pilar, árbol chamánico, *axis mundi*, etc.) —a los cuales, como hemos visto, el autor no ha dejado de llamar nuestra atención— exigen una definici n más precisa del chamanismo. Desde el punto de vista histórico, el autor concluye que "fenómenos chamánicos se han producido ciertamente en la India antes de la llegada del saktismo, y no debemos suponer que los pueblos munda no han sido afectados por éstos" (*ibid.*, p. 753).

XII. SIMBOLISMOS Y TÉCNICAS CHAMÁNICOS EN EL TIBET Y EN LA CHINA

Budismo, tantrismo y lamaísmo

Cuando, después de la Iluminación, Buda visitó por primera vez su ciudad natal, Kapilavastu, exhibió algunos "poderes milagrosos". Para convencer a los suyos de sus fuerzas espirituales y preparar su conversión se elevó por los aires, cortó su cuerpo en pedazos y dejó caer en el suelo su cabeza y sus miembros, para que se reunieran inmediatamente ante los ojos maravillados de los espectadores. Este milagro es evocado incluso por Açvagosha (*Buddha-carita-havya*, v. 1151 *ss.*), pero pertenece hasta tal punto a la tradición de la magia hindú que se ha convertido en el prodigio-tipo del faquirismo. El célebre *rope-trick* de los faquires forja la ilusión de una cuerda que sube mucho en el cielo y en la cual el maestro hace que cabalgue un joven discípulo hasta que desaparece de la vista. El faquir lanza entonces su cuchillo al aire, y los miembros del joven caen, uno tras otro, en el suelo.[1]

Este *rope-trick* tiene una larga historia en la India y debe relacionársele con dos ritos chamánicos: el del despedazamiento iniciático del futuro chamán por los "demonios", y el de la ascensión al Cielo. Recuérdense los "sueños iniciáticos" de los chamanes siberianos: el candidato asiste al descuartizamiento de su propio cuerpo por las almas de los antepasados o por los malos espíritus. Pero sus huesos son en seguida reunidos y soldados con hierro, las carnes renovadas y el futuro chamán, al resucitar, dispone de un "cuerpo nuevo" que le permite herirse impunemente con cuchillos, atravesarse con sables, tocar el hierro incandescente, etc. Es notable advertir que se atribuye a los faquires hindúes la facultad de reproducir los mismos milagros. En el *rope-trick* practican, hasta cierto punto, en sus ayudantes el "desplazamiento iniciático" que sus colegas siberianos padecen en sueños. Por otra parte, aunque convertido en una especialidad del faquirismo hindú, el *rope-trick* se halla también en regiones tan distantes entre sí como la China, Java, el antiguo México y la Europa medieval. El viajero marroquí Ibn Battûta[2] lo observó en China, en el siglo XIV; Melton[3] lo observó en Batavia, en el siglo XVII, y Sahagún[4] lo comprueba, adoptando formas casi iguales, en México. Por lo que se refiere a Europa, gran número de textos, por lo menos a partir

del siglo XIII, aluden a unos prodigios idénticos, ejecutados por hechiceros y magos, que poseían además la facultad de volar y de hacerse invisibles, igual que los chamanes y los yogis.[5]

El *rope-trick* de los faquires no es más que una variante espectacular de la ascensión celeste del chamán; esta última sigue siendo simbólica, porque el cuerpo de chamán no desaparece y el viaje celeste se efectúa "en espíritu". Pero el simbolismo de la cuerda, como el de la escala, entraña necesariamente la comunicación entre "Cielo y Tierra". Por medio de una cuerda o de una escala (como también, por un bejuco, un puente, una cadena de flechas, etcétera), los dioses descienden a la Tierra y los humanos suben al Cielo. Ésta es una tradición arcaica y ampliamente extendida que encontramos tanto en la India como en el Tibet. Buda desciende del Cielo Trayastri*m*ça por una escalera, con el propósito de "trazar el camino de los humanos": desde lo alto de la escalera, pueden verse, encima, a todos los Brahmalokas y, abajo, las profundidades del Infierno,[6] porque es un verdadero *Axis Mundi* erigido en el Centro del Universo. Esta escalera milagrosa aparece representada en los relieves de Bharhut y de Sañcî, y en la pintura budista tibetana se la muestra sirviendo a los humanos para subir al Cielo.[7]

La función ritual y mitológica de la cuerda se halla aún mejor comprobada en el Tibet, especialmente en las tradiciones prebudistas. Se supone que Gña-k'ri-bstan-po, primer rey del Tibet, bajó del Cielo por medio de una cuerda llamada *rmu-t'ag*.[8] Esta cuerda mítica aparece también representada en las tumbas reales, señal de que los soberanos subían al Cielo después de su muerte. La comunicación entre el Cielo y la Tierra no estuvo, por otra parte, jamás interrumpida para los reyes. Y los tibetanos creían que en los tiempos remotos los soberanos no morían, sino que subían al Cielo,[9] concepción que descubre el recuerdo de un cierto "paraíso perdido".

Sin salirnos de las tradiciones Bon, nos encontramos con un clan, dMu, nombre que designa a la vez una clase de dioses (los que habitan el Cielo y a los que llegan los muertos subiendo por una escala o trepando por una cuerda). Antaño había en la Tierra una categoría de sacerdotes que pretendían poseer el poder de guiar los difuntos al Cielo, porque eran los maestros de la cuerda o de la escala: eran los dMu (Tucci, *op. cit.*, p. 714). Esta cuerda que unía en aquellos tiempos la Tierra con el Cielo y servía para la ascensión de los muertos hacia la morada celeste de los dioses dMu, ha sido sustituida entre otros sacerdotes Bon por la cuerda adivinatoria (*ibid.*, p. 716). El símbolo sobrevivió

—quizás— en el pedazo de tela de los Nakhi, que representa el "puente del alma para llegar al reino de los dioses" (Tucci, *op. cit.*, p. 716, citando a Rock; véase *infra*, pp. 343 *ss.*). Todos estos rasgos son parte integrante del conjunto chamánico de la ascensión y de la conducción de las almas.

Sería absurdo pretender estudiar en unas cuantas páginas todos los demás temas chamánicos presentes en los mitos y los rituales Bon-po [10] y que persisten en el lamaísmo y el tantrismo indotibetano. Los sacerdotes Bon-po no se diferencian en nada de los verdaderos chamanes: incluso estaban divididos en Bon-po "blancos" y Bon-po "negros", aunque todos utilizaban el tambor para sus ritos. Algunos pretendían estar "poseídos por los dioses"; la mayoría practicaban el exorcismo (Tucci, *op. cit.*, pp. 715 *ss.*). Algunos de estos Bon-po se llamaban "los poseedores de la cuerda celeste" (*ibid.*, p. 717).

Los *pawo* y los *nyen-jomo* son médiums, hombres y mujeres, y son considerados por los budistas como representantes típicos del Bon. No dependen de los monasterios Bon de Sikkim y de Bután y parecen ser los vestigios de Bon en su forma más antigua, no organizada, como existía antes de que el "Bon blanco" (*Bon dtkar*) se desarrollara según el ejemplo del budismo (Nebesky-Wojkowitz, *Oracles*, p. 425). Parece que llegan a ser poseídos por los espíritus de los muertos y que, durante su trance, entran en comunicación con sus divinidades protectoras.[11] En cuanto a los médiums Bon, una de sus funciones principales era "servir de mensajeros temporales de los espíritus de los muertos, que serían más tarde conducidos al otro mundo".[12]

De los chamanes Bon se dice que utilizan sus tambores como vehículos que les permiten desplazarse por los aires. El vuelo de Naro bon chung durante su torneo mágico con Milarepa es un ejemplo clásico.[13] "La leyenda según la cual gShen rab mi bo volaba sobre una gran rueda, ocupando la parte central mientras que sus cuatro discípulos iban sentados sobre los ocho rayos, bien puede representar un vestigio de una tradición semejante." [14] Es probable que originalmente el vehículo fuera el tambor chamánico, más tarde remplazado por la rueda, símbolo budista. En la cura del chamán Bon se efectúa una exploración del alma del enfermo (cf. H. Hoffmann, *Quellen*, pp. 117 *ss.*), técnica específicamente chamánica. Una ceremonia análoga tiene lugar cuando el exorcista tibetano es llamado para curar a un enfermo y lleva a cabo una búsqueda del alma del paciente.[15]

Para hacer volver el alma del enfermo es necesario un ritual

extremadamente complicado que incluye objetos (hilos de cinco colores distintos, flechas, etc.) y efigies.[16] René de Nebesky-Wojkwitz recientemente ha sacado a relucir otros elementos chamánicos en el lamaísmo tibetano (cf. *Oracles*, pp. 358 *ss.*). En el oráculo del Estado, el trance profético, indispensable para la adivinación ceremonial, presenta un carácter parachamánico muy marcado.[17]

El lamaísmo ha conservado casi íntegramente la tradición chamánica de los Bon. Incluso los más famosos maestros del budismo tibetano se supone que han efectuado curaciones y hecho milagros dentro de la más pura tradición del chamanismo. Algunos elementos que han contribuido a la elaboración del lamaísmo son probablemente de origen tántrico y, tal vez, hindú. Pero no siempre puede afirmarse tal cosa; cuando, según una leyenda tibetana, Vairochana, el discípulo y colaborador de Padmasambhava, expulsa del cuerpo de la reina Ts'epongts' el espíritu de la enfermedad en forma de alfiler negro,[18] ¿nos hallamos ante una tradición hindú o tibetana? Padmasambhava no demuestra solamente la capacidad, harto conocida, para el vuelo mágico de los bodhisattvas y de los arhats, porque él también atraviesa los aires, se eleva al Cielo, y se convierte en boddhisattva, sino que su leyenda descubre, asimismo, rasgos puramente chamánicos: baila una danza mística, en el tejado de su casa, vestido únicamente con "siete adornos de huesos" (Bleichsteiner, p. 67), lo cual nos lleva al indumento del chamán siberiano.

Se conoce el papel que desempeñan los cráneos humanos y las mujeres en las ceremonias tántricas[19] y lamaístas.[20] El llamado baile del esqueleto goza de especialísima importancia en las representaciones dramáticas que se conocen con el nombre de *tcham*, y que tienen entre otros fines el de familiarizar a los espectadores con las terribles imágenes de las divinidades protectoras que surgen en estado de *bardo*, esto es, en un estado intermedio entre la muerte y una nueva encarnación. Desde este punto de vista, el *tcham* puede ser considerado como una ceremonia iniciática porque suministra algunas revelaciones relativas a las experiencias póstumas. Ahora bien, es sorprendente comprobar hasta qué punto estos indumentos y caretas tibetanos en forma de esqueleto recuerdan los indumentos de los chamanes del Asia central y septentrional. En algunos casos se trata indudablemente de influencias comprobadas, además, por otros ornamentos del hábito chamánico siberiano e incluso por algunas formas del tambor. Pero no hay que apresurarse a dar por hecho que el papel del esqueleto en el simbolismo del indumento chamánico del Asia septentrional se debe

únicamente a una influencia lamaísta. Esta influencia, si realmente existió, no hizo sino fortalecer unas concepciones autóctonas muy antiguas, referentes al carácter sagrado del hueso del animal y, por consiguiente, del hueso humano (véase, *supra*, pp. 134 *ss.*). En cuanto al papel de la imagen de su propio esqueleto, tan importante en las técnicas meditativas del budismo mongol, no olvidemos que la iniciación del chamán esquimal lleva también aparejada la contemplación de su propio esqueleto; recuérdese que el futuro *angakok* despoja mentalmente su cuerpo de la carne y de la sangre, de modo que sólo conserva los huesos. Hasta poseer una información más amplia, nos inclinamos a creer que esta clase de meditación pertenece a una etapa arcaica de espiritualidad, prebudista, que se asentaba de algún modo en la ideología de los pueblos cazadores (el carácter sagrado de los huesos) y tenía por objeto "extraer" el alma de su propio cuerpo con miras al viaje místico, esto es, al éxtasis.

Hay en el Tibet un rito tántrico, llamado *tchoed* (*gtchod*), de estructura netamente chamanista: consiste en ofrecer la propia carne como pasto a los demonios, cosa que recuerda extrañamente el descuartizamiento iniciático del futuro chamán por los "demonios" y las almas de los antepasados. He aquí el resumen que da R. Bleichsteiner: "Al son de un tambor hecho con cráneos humanos y de la trompeta fabricada con un fémur, se danza y se invita a los espíritus a que acudan a la fiesta. El poder de la meditación hace surgir a una diosa con la espada desnuda: se lanza sobre la cabeza del que ofrece el sacrificio, lo decapita y lo descuartiza; entonces los demonios y las fieras se precipitan sobre esos restos palpitantes, devoran la carne y beben la sangre. Las palabras pronunciadas aluden a ciertos *Jatakas,* que narran cómo Buda, en el transcurso de sus antiguas encarnaciones, entregó su propia carne a los animales hambrientos y los demonios antropófagos. Pero, pese a esta afabulación budista, concluye Bleichsteiner, el rito es sólo un misterio siniestro cuyo origen se encuentra en épocas más primitivas." [21]

Debe recordarse que hay un rito iniciático similar entre ciertas tribus norteamericanas. En el caso del *tchoed* nos encontramos ante una revalorización mística de un esquema de iniciación chamánica. El aspecto "siniestro" es más bien apariencia: se trata de una experiencia de muerte y resurrección, que es, como todas las experiencias de esa clase, "terrorífica". El tantrismo indotibetano ha espiritualizado de manera aún más radical el esquema iniciático de "la muerte" llevada a cabo por los demonios. He aquí

algunas meditaciones tántricas que tienen por objeto despojar los cuerpos de sus carnes y contemplar el propio esqueleto. Se invita al yogi a representarse su cuerpo como un cadáver y su propia inteligencia como una diosa irritada, con una cara y dos manos que sostienen un cráneo y un cuchillo. "Piensa que corta la cabeza del cadáver, que despedaza el cuerpo y lo echa en el cráneo como ofrenda a la divinidad..." Otro ejercicio consiste en verse cual "un esqueleto blanco, luminoso y enorme, del que brotan unas llamas tan grandes que colman el Vacío del Universo". Y, en fin, una tercera meditación propone al yogi que se contemple transformado en *dâkinî* irritada, arrancando la piel de su propio cuerpo. El texto dice: "Extiende esa piel para que cubra el Universo... Y amontona sobre ella todos tus huesos y tu carne. Entonces, cuando los malos espíritus se refocilen en tu cabeza, imagina que la *dâkinî* irritada coge la piel... y la enrolla y la arroja en tierra con fuerza, reduciéndola, así como su contenido, a una masa pulposa de carne y de huesos, que unas hordas de fieras, engendros mentales, van a devorar..." [22]

Se comprende, a la vista de estos extractos, la transformación que puede sufrir un esquema chamánico cuando se asimila a un sistema filosófico complicado, como el tantrismo. Lo que nos interesa es la supervivencia de ciertos símbolos y métodos chamánicos en técnicas de meditación muy perfeccionadas y orientadas hacia el logro de fines que no son el éxtasis. Creo que todo esto confirma, de modo suficiente, la autenticidad y el valor espiritual iniciático de muchas experiencias chamánicas.

Indiquemos, por último y en resumen, otros elementos chamánicos del Yoga y del tantrismo indotibetano. El "calor místico", señalado ya en los textos védicos, ocupa un lugar considerable en las técnicas yógico-tántricas. Este "calor" está provocado reteniendo la respiración (cf. *Majjhimanikâya,* I, 244, etc.), y especialmente por la "transmutación" de la energía sexual (cf. el *Yoga tibétain,* pp. 201 *ss.*), práctica yógico-tántrica bastante oscura, pero fundada en el *pranayâma* y en diversas "imaginaciones". Ciertas pruebas iniciáticas indotibetanas consisten, justamente, en comprobar el grado de preparación de un discípulo por su capacidad de secar directamente con su cuerpo desnudo, y en plena nieve, un gran número de sábanas mojadas, en una noche de invierno.[23] Una prueba similar caracteriza la iniciación del chamán manchú (véase, *supra,* p. 106) y es probable que tengamos aquí una influencia lamaísta. Pero el "calor místico" no es necesariamente una creación de la magia indotibetana: ya hemos citado el ejemplo de ese joven

esquimal de Labrador que permaneció cinco días y cinco noches en el mar helado, y después de demostrar que ni siquiera se había mojado, obtuvo al punto el título de *angakok*. El intenso calor provocado en su propio cuerpo está en relación directa con el "dominio del fuego", y en general se considera esta última técnica como muy arcaica.

Lo que llamamos *El libro tibetano de la muerte*, es también de estructura chamánica.[24] Aunque no se trata exactamente de un guía psicopompo, puede compararse el papel del sacerdote que recita, en beneficio del difunto, unos textos rituales acerca de los itinerarios *post-mortem*, con la función del chamán altaico o golde que acompaña simbólicamente al muerto hasta el más allá.

Este *bar-do thos' grol* representa una etapa intermedia entre el relato del chamán-psicopompo y las tablillas órficas, que indicaban sumariamente al difunto el rumbo que debía tomar en su viaje al más allá: ofrece también gran número de rasgos comunes con los cantos funerarios indonesios y polinesios un manuscrito tibetano de Touen-houang, titulado *Exposé du chemin du mort*, recientemente traducido por Marcelle Lalou,[25] describe los rumbos que deben evitarse, en primer lugar el "Gran Infierno", que se halla a 8 000 *yojana* bajo la tierra y cuyo centro es de hierro encendido. "Dentro de la casa de hierro, en distintos infiernos, innumerables demonios (*rákṣasa*) atormentan y afligen a sus víctimas, quemándolas, asándolas y despedazándolas..." [26] El Infierno, el *pretaloka*, el mundo (*Jambudvípa*) y el "Monte Meru" están en el mismo eje, y se indica al difunto que se dirija directamente hacia el Meru, en cuya cima Indra y treinta y dos ministros eligen a los "trasmigrantes" (M. Lalou, p. 45). Bajo un barniz de creencias budistas, se reconoce fácilmente el antiguo esquema del *Axis Mundi*, las comunicaciones entre las tres zonas cósmicas y el Custodio que escoge las almas. Los elementos chamánicos son aún más transparentes en el rito funerario que consiste en la inserción del alma del difunto en su efigie (cf., antes, pp. 175 *ss.*, la descripción de un ritual golde análogo). La efigie (o *name-card*) representa al difunto arrodillado, con los brazos en alto en un gesto de súplica.[27] Se invoca su alma: "Que venga aquí el muerto cuya efigie está prendida a esta tarjeta. Que la conciencia del que acaba de dejar este mundo y está en vías de cambiar de cuerpo se concentre sobre esta efigie simbólica, si ya ha nacido en una de las seis esferas o si aún anda errante en el estado intermedio, dondequiera que se encuentre..." (*ibid.*, p. 266). Si se dispone aún de algunos de sus huesos, se le coloca sobre la *name-card* (*ibid.*,

p. 267). De nuevo se dirige la palabra al difunto: "Escucha, ¡oh tú que andas errante por entre las ilusiones de otro mundo! ¡Ven a éste, uno de los lugares más encantadores de nuestro mundo humano! Este paraguas será tu lugar, tu protección, tu altar consagrado. Esta efigie es el símbolo de tu cuerpo, este hueso es el símbolo de tu palabra, esta joya el símbolo de tu espíritu... ¡Oh, haz de estos símbolos tu morada!" (*ibid.*). Como creen que el difunto puede renacer en cualquiera de las seis esferas de la existencia, se esfuerzan por liberarlo "de cada una de ellas por turno, desplazando su efigie alrededor de los pétalos de loto de tal manera que el avance de los infiernos a la esfera de los espíritus desgraciados, después a la de los animales, a la de los hombres, a la de los titanes y a la de los dioses" (*ibid.*, p. 268). La finalidad del rito es impedir que el alma se encarne en cualquiera de estos seis mundos y de forzarla, por lo contrario, a alcanzar la región de Avalokitesvara (*ibid.*, p. 274). Pero las técnicas que intentan hacer entrar al difunto en una efigie para guiarlo a través de los infiernos y los mundos extrahumanos son puramente chamánicas.

En el Tibet, otras muchas ideas y técnicas chamánicas han sobrevivido en el lamaísmo. Así, por ejemplo, los lamas-hechiceros luchan entre sí para conseguir procedimientos mágicos, del mismo modo que los chamanes siberianos (Bleichsteiner, *op. cit.*, pp. 187 *ss.*). Los lamas son los dueños de la atmósfera, exactamente igual que los chamanes (*ibid.*, pp. 188 *ss.*), vuelan por los aires (*ibid.*, p. 189), ejecutan danzas extáticas (*ibid.*, pp. 224 *ss.*), etcétera. El tantrismo tibetano conoce un idioma secreto llamado "lengua de las *dâkinî*", de igual manera que las distintas escuelas tántricas hindúes emplean el "lenguaje crepuscular", en el cual el mismo vocablo puede tener hasta tres o cuatro significados diferentes.[28] Esto se aproxima en cierto grado al "lenguaje de los espíritus" o al "lenguaje secreto" de los chamanes, tanto norasiáticos como malayos e indonesios. Sería sumamente instructivo estudiar hasta qué punto las técnicas del éxtasis engendran creaciones lingüísticas, y precisar su mecanismo. Ahora bien, se sabe que la "lengua de los espíritus" empleada por los chamanes no sólo trata de imitar los gritos de los animales, sino que contiene algunas creaciones espontáneas que, probablemente, se explican por la euforia pre-extática y el éxtasis.

Esta rápida revisión de los documentos tibetanos nos ha permitido comprobar, por una parte, cierto parecido de estructura entre los ritos y los mitos Bon-po y el chamanismo y, por otra, la supervivencia de los temas y de las técnicas chamánicos en el budismo

y el lamaísmo. Aunque "supervivencia" no expresa tal vez bastante claramente lo que queremos decir: es necesario hablar más bien de una revaloración de los antiguos temas chamánicos y de su integración en un sistema de teología ascética en que su propio contenido ha padecido una alteración radical. Nada anormal hay en esto, si se piensa que la misma noción del "alma" —fundamental en la ideología chamánica— cambia completamente de sentido a consecuencia de la crítica budista. Sea cual fuere el grado de regresión del lamaísmo en relación con la gran tradición metafísica budista, no ha podido volver a la concepción realista del "alma", y esto solo basta para distinguir los contenidos de una técnica lamaísta y los de una técnica chamánica.

Por otro lado, y como veremos en seguida, la ideología y las prácticas lamaístas han penetrado hondamente en el Asia central y septentrional, y han contribuido a prestar su actual fisonomía a un sinnúmero de chamanismos siberianos.

Prácticas chamánicas entre los Lolo

Como los Tai, como los chinos,[29] los Lolo saben que los primeros hombres andaban libremente entre la Tierra y el Cielo; a consecuencia de un "pecado", se cerró el camino.[30] Pero, al morir, el hombre vuelve a hallar el camino del Cielo: esto es, lo que se deduce, al menos, de ciertos rituales funerarios, en los que el *pimo,* sacerdote chamán, lee junto al muerto plegarias que hablan de las bienaventuranzas que le esperan en el Cielo (Vannicelli, *op. cit.,* p. 184). Para llegar al mismo, el difunto tiene que pasar un puente: al son del tambor y del cuerno de caza, se rezan otras oraciones que guían al muerto hacia el puente celeste. En este caso el sacerdote chamán quita tres vigas del techo de la casa, para que se pueda ver el Cielo: la operación se llama "abrir el puente del cielo" (Vannicelli, pp. 179-80). Entre los Lolo del Yün-nan meridional, el ritual funerario es algo distinto. El sacerdote chamán acompaña el féretro recitando lo que se conoce con el nombre de "el ritual del camino"; después de haber descrito los lugares que el muerto atraviesa desde su casa a la tumba, dicho texto continúa mencionando las ciudades, las montañas y los ríos que tendrá que franquear antes de llegar a los montes Taliang, la patria originaria de la raza lolo. Desde allí el muerto se dirige hacia el Árbol del Pensamiento y el Árbol de la Palabra, y entra en los Infiernos.[31] Dejando a un lado la diferencia que separa estos dos rituales en lo que se refiere a la región hacia la cual se encamina el muer-

to, señalemos el papel de psicopompo que desempeña el chamán; este ritual debe relacionarse con el *Bardo thödöl* tibetano y con las lamentaciones funerarias indonesias y polinesias.

Como la enfermedad está considerada como la huida del alma, la curación exige el llamamiento de ésta: el chamán lee una larga letanía en la cual se pide al alma del enfermo que vuelva de los montes, de los valles, de los ríos, de los bosques y de los campos remotos, esto es, del lugar en que se halle (Henry, *op. cit.*, p. 101; Vannicelli, p. 174). El mismo llamamiento del alma se encuentra entre los Karens de Birmania, que tratan, por otra parte de un modo análogo, las "enfermedades" del arroz, pidiendo a su "alma" que vuelva a las cosechas.[32] Como veremos muy pronto, esta ceremonia se halla también entre los chinos.

El chamanismo lolo parece haber sufrido el influjo de la magia china. El cuchillo y el tambor del chamán lolo, como los "espíritus", llevan nombres chinos (Vannicelli, pp. 169 *ss.*). La adivinación se practica al modo chino (*ibid.*, p. 170) y uno de los ritos chamánicos más importantes, la "escala de los cuchillos" se halla también en China. Este rito se practica con motivo de las epidemias. Se construye una doble escalera, hecha con treinta y seis cuchillos, y el chamán sube, descalzo, hasta la parte más alta y baja por el otro lado. Con este motivo se calientan al rojo blanco algunas láminas de hierro, y el chamán anda por encima de ellas. El P. Lietard observa que este rito es propiamente lolo, porque los chinos recurren siempre a los chamanes lolos para que lo efectúen (Vannicelli, pp. 154-5). Probablemente se trata de un viejo rito chamánico modificado por el influjo de la magia china. En efecto, las fórmulas pronunciadas durante la ceremonia se enuncian en la lengua de los Lolo; únicamente son chinos los nombres de los espíritus.

Este rito nos parece muy importante. Supone la ascensión simbólica del chamán por una escalera, variante de la ascensión por medio de un árbol, de un poste, de una cuerda, etc. Se efectúa en caso de epidemia, esto es, cuando existe un peligro gravísimo para la comunidad, y sea cual fuere su significación actual, el sentido originario entrañaba la ascensión del chamán al Cielo para ver al Dios celeste y suplicarle que pusiera término a la enfermedad. El papel de la escalera, como medio de ascensión, está comprobado en otras partes de Asia, y volveremos a tratar de él. Por el momento bástenos con decir que el chamán chingpo de la Alta Birmania practica la ascensión por una escalera de cuchillos con motivo de su iniciación.[33] Igual rito iniciático se encuentra

en China, pero en este caso es probable que se trate de una herencia protohistórica común a todos estos pueblos (los Lolo, los chinos, los Chingpo, etc.), porque el simbolismo de la ascensión chamánica se halla en demasiadas regiones y harto alejadas unas de otras para que pueda asignársele un "origen" histórico preciso. Entre los chamanes de los Meos blancos de Indochina se encuentran restos del tipo de chamanismo que existe en Asia central. La sesión consiste en imitar una cabalgata; se considera que el chamán busca el alma del enfermo y siempre logra capturarla. En algunos casos, su viaje místico trae consigo una ascensión celeste: ejecuta una serie de saltos y se dice que sube al cielo.[34]

El chamanismo entre los Mo-so

Concepciones que se acercan mucho a las del *Libro tibetano de la Muerte* se hallan entre Mo-so o Na-khi, pueblos que pertenecen a la familia tibetobirmana y que viven desde principios de la era cristiana en la China del suroeste y especialmente en la provincia Yün-nan.[35] Según Rock, la autoridad mejor informada en la materia, la religión de los Na-khi es puro chamanismo Bon.[36] Este hecho no excluye en modo alguno el culto a un Ser Supremo o celeste. Më, muy próximo por la estructura a Ti'en, dios chino del Cielo (Bacot: *Les Mo-so*, pp. 15 *ss*.). El sacrificio periódico al Cielo es incluso la ceremonia más antigua de los Na-khi: hay razones para creer que era practicada ya en los tiempos en que los Na-khi erraban por las herbosas llanuras del Tibet nor-oriental.[37] Durante este sacrificio las plegarias al Cielo van seguidas de plegarias a la Tierra y al enebro, el Árbol Cósmico, sostén del Universo, que se yergue en el "Centro del Mundo" (Rock: *The Muan bpö ceremony*, pp. 20 *ss*.). Como se ve, los Na-khi han conservado la esencia de la fe de los pastores del Asia central: el culto del Cielo, la concepción de las tres zonas cósmicas, el mito del Árbol del Mundo que, plantado en el Centro del Universo, lo sostiene con sus mil ramas.

Tras la muerte, el alma debe subir al Cielo, pero es necesario contar con los demonios, que la obligan a bajar a las regiones infernales. El número, el poder y la importancia de los demonios han dado a la religión de los Mo-so un gran parecido con el chamanismo Bon. En efecto, Dto-mba Shi-lo, fundador del chamanismo Na-khi, está considerado en el mito y el culto como el vencedor de los demonios. Sea cual fuere su personalidad histórica, su biografía es absolutamente mítica: nace del costado izquier-

do de su madre, como todos los héroes y los santos, sube inmediatamente al Cielo (como Buda) y espanta a los demonios. Los dioses le han dado el poder de exorcizar a los demonios y "de guiar las almas de los muertos hasta el reino de los dioses" (Rock: *Studies*, I, p. 18). Es psicopompo a la vez que Salvador. En otras tradiciones del Asia central los dioses enviaron a este Primer Chamán para defender a los hombres de los demonios. La palabra *dto-mba*, de origen tibetano y el equivalente del tibetano *ston-pa*, "maestro, fundador o promulgador de una doctrina particular", indica claramente que se trata de una innovación: el "chamanismo" es un fenómeno posterior a la organización de la religión Na-khi. Se hizo necesario por la terrible multiplicación de los "demonios", y muchas razones nos inducen a creer que tamaña demonología se desarrolló bajo la influencia de las ideas religiosas chinas.

La biografía mítica de Dto-mba Shi-lo contiene, aunque con no pocas adulteraciones, el esquema de la iniciación chamánica. Sorprendidos por la extraordinaria inteligencia del niño que acaba de nacer, los trescientos sesenta demonios lo raptan y lo llevan "al lugar en que se entrecruzan mil caminos" (esto es, al "Centro del Mundo"); allí, lo dejan cocer en una caldera durante tres días y tres noches; pero cuando los demonios quitan la tapadera, el niño Dto-mba Shi-lo aparece intacto (Rock: *Studies*. . ., p. 37). Se piensa en los "sueños" iniciáticos de los chamanes siberianos: en los demonios que cuecen durante tres días el cuerpo del futuro chamán. Pero como en este caso se trata de un Maestro que es por excelencia un asesino de demonios, el papel que desempeñan estos demonios en la iniciación aparece disimulado: la prueba iniciática viene a parar en una tentativa de asesinato.

Dto-mba Shi-lo "abre camino al alma del difunto". La ceremonia funeraria se llama precisamente *zhi-mä*, "el camino-deseo", y los muchos textos que se recitan junto al cadáver constituyen una réplica del *Libro tibetano de los Muertos*.[38] El día de los funerales, los oficiantes despliegan un gran rollo o una tela en donde aparecen pintadas las distintas regiones infernales que el difunto ha de atravesar antes de llegar al reino de los dioses (Rock: *Studies*. . ., p. 41). Es el mapa del complicado y peligroso itinerario en el que el muerto será guiado por el chamán (*dto-mba*). El Infierno está constituido por nueve recintos, a los que se llega después de pasar un puente (*ibid.*, p. 49). El descenso es peligroso, porque los demonios obstruyen el puente; el *dto-mba* tiene justamente la misión de "despejar el camino". Sin dejar de invocar al Primer Chamán,[39] Dto-mba Shi-lo, consigue conducir al muerto de recinto

en recinto, hasta llegar al noveno y último. Tras este descenso al país de los demonios, el difunto escala las siete Montañas de Oro, lloga al pie de un Árbol cuya copa sostiene "la medicina que procura la inmortalidad" y entra, por último, en el reino de los dioses.[40]

En su condición de representante del Primer Chamán, Dto-mba Shi-lo, el *dto-mba* consigue "despejar el camino" del muerto y guiarlo por los recintos del Infierno, donde de otro modo estaría en peligro de ser devorado por los demonios. El *dto-mba* conduce al difunto simbólicamente, leyéndole los textos rituales; pero está siempre a su lado, "en espíritu". Le previene contra todos los peligros: "¡Oh muerto, cuando pases el puente y el camino, los hallarás cerrados por Lä-ch'ou! Tu alma será incapaz de llegar al reino de los dioses..." (Rock: *Studies*..., p. 50). Y le comunica instantáneamente los medios de conseguirlo: la familia debe sacrificar a los demonios, porque los pecados del muerto son los que obstruyen el camino y le corresponde a ella redimir sus faltas por medio de unos sacrificios.

Estas indicaciones dan una idea de la función que desempeña el chamanismo en la religión na-khi: el chamán ha sido enviado por los dioses para defender a los hombres de los demonios; esta defensa es aún más necesaria después de la muerte, porque los hombres son grandes pecadores, cosa que los convierte en presa de los demonios. Pero los dioses, compadecidos de los hombres, enviaron al Primer Chamán para que les mostrase el camino de la morada celeste. Como entre los tibetanos, la comunicación entre la Tierra, el Infierno y el Cielo se efectúa por el Eje vertical: el *Axis Mundi*. El descenso póstumo a los Infiernos, con el paso del puente y la laberíntica penetración en los nueve recintos, conserva todavía el esquema iniciático: nadie puede llegar al Cielo sin haber descendido antes a los Infiernos. El papel del chamán es a la vez el de un psicopompo y el de un maestro iniciador *post-mortem*. Verosímilmente la situación del chamán dentro de la religión na-khi representa una antigua etapa por la cual debieron pasar asimismo las demás religiones del Asia central: en los mitos siberianos del Primer Chamán se hallan alusiones que no dejan de estar relacionadas con la biografía mítica de Dto-mba Shi-lo.

Simbolismos y técnicas chamánicas en China

En China existe la costumbre siguiente: cuando alguien acaba de morir, se sube al tejado de la casa y se suplica al alma que vuelva

a su cuerpo, enseñándole, por ejemplo, un hermoso vestido nuevo. El ritual está ampliamente comprobado en los textos clásicos [41] y se ha conservado hasta nuestros días,[42] incluso ha suministrado a Sung Yüh el tema de un largo poema titulado precisamente "La llamada del alma".[43] También la enfermedad entraña con frecuencia la huida del alma, y entonces el hechicero la persigue en éxtasis, la captura y la devuelve al cuerpo del paciente.[44]

Ya la China antigua conocía muchas categorías de hechiceros y de hechiceras, de médiums, de exorcistas, de conseguidores de lluvias, etc. Un determinado tipo de mago exige especialmente nuestra atención, el extático, cuyo arte consiste ante todo en "exteriorizar" su alma, en otras palabras, en "viajar en espíritu". La historia legendaria y el folklore de la China muestran muchos ejemplos del "vuelo mágico". Y en seguida veremos que ya en la época antigua los chinos instruidos consideraban el "vuelo" como una fórmula plástica del éxtasis. Sea como fuere, si se deja de lado el simbolismo ornitomorfo de la China protohistórica —del que hablaremos más tarde— es importante comprobar que el primero que, según la tradición, consiguió volar, fue el emperador Chuan (2258-2208, según la cronología china). Nü Ying y O Huang, hijas del emperador Yao, revelaron a Chuan el arte " de volar como un ave".[45] (Se advertirá, de paso, que la fuente del poder mágico residía, hasta determinada fecha, en las mujeres; detalle que podría considerarse, con algunos otros, como indicio de un antiguo matriarcado chino.) [46] Debe recordarse el hecho de que un soberano perfecto debe poseer los prestigios de un "mago". Al fundador de un Estado no le era menos necesario el "éxtasis" que sus virtudes políticas, ya que este prestigio mágico equivalía a una autoridad, a una jurisdicción sobre la naturaleza. Marcel Granet observó que el paso de Yu el Grande, sucesor de Chuan, "no se distingue en absoluto de las danzas que provocan el trance de los hechiceros (*t'iao-chen*)... La extática es parte de los procedimientos mediante los cuales se adquiere un poder de mando sobre los hombres y sobre la naturaleza. Ya se sabe que este Poder regulador, tanto en los textos llamados taoístas como en los atribuidos a Confucio o a sus discípulos, recibe el nombre de Tao." [47]

En efecto, mucho emperadores, sabios, alquimistas y hechiceros "subían al Cielo".[48] Huang-ti, el Soberano Amarillo, fue llevado a la región celestial por un dragón barbudo, con sus mujeres y sus consejeros, que sumaban setenta personas. (Sse-Ma-Tsien: *Mémoires historiques*, vol. III, 2ª Parte, 1899, pp. 488-9). Pero esto es ya una apoteosis, y no el "vuelo mágico" del que la tradición

china conserva muchos ejemplos (Laufer, *op. cit.*, pp. 16 *ss.*). La obsesión del vuelo se manifiesta en un sinnúmero de leyendas relativas a los carros y a otros procedimientos de locomoción (Laufer, *ibid.*). En casos como éstos nos hallamos ante el fenómeno, harto conocido, de la degradación de un simbolismo, fenómeno que, *grosso modo,* consiste en obtener por lo concreto, de la realidad inmediata, "resultados" que se refieren a una realidad interior.

Sea como fuere, también en China aparece claramente comprobado el origen chamánico del vuelo mágico. "Subir al Cielo volando" se expresa en chino del siguiente modo: "Por medio de plumas de aves, se ha transformado y ha subido como un inmortal"; y los términos "sabio con plumas" o "huésped con plumas" designan al sacerdote taoísta (Laufer, *op. cit.,* p. 16). Pues bien, ya sabemos que la pluma de ave es uno de los más frecuentes símbolos del "vuelo chamánico", y su presencia en la iconografía protohistórica china no deja de ser interesante para valuar la difusión y la antigüedad de este símbolo y, por tanto, de la ideología que lo presupone.[49] En lo que atañe a los taoístas, en cuyas leyendas abundan las ascensiones y toda clase de milagros, es harto verosímil que hayan elaborado y sistematizado las técnicas y la ideología chamánica de la China protohistórica y que, por consiguiente, deben ser considerados como los sucesores del chamanismo con mucho más derecho que los exorcistas, los médiums y los "poseídos", de los que hablaremos en seguida: estos últimos, tanto en China como en otros lados, representan más bien la tradición extraviada, aberrante, del chamanismo. Hemos de decir que, cuando no se consigue dominar a los "espíritus", se acaba por ser poseído por ellos, y, en tal caso, la técnica mágica del éxtasis se convierte en un simple automatismo mediúmnico.

A este respecto sorprende comprobar la ausencia de alusiones a la posesión en la tradición china del "vuelo mágico" y de la danza chamánica. Más adelante se hallarán algunos ejemplos en que la técnica chamánica lleva a una posesión por los dioses y por los espíritus, pero en las leyendas de los Soberanos, de los taoístas inmortales, de los alquimistas e incluso de los "hechiceros", aunque siempre se trata de ascensiones al Cielo y de otros milagros, jamás se habla de posesión. Se puede considerar que todos estos hechos pertenecen a la tradición "clásica" de la espiritualidad china, que supone tanto un dominio espontáneo sobre uno mismo como una perfecta integración de todos los ritmos cósmicos. Sea como fuere, los taoístas y los alquimistas tenían la

facultad de subir por los aires: Liu An, conocido también con el nombre de Huainan Tse (siglo II a. c.), subía al Cielo en pleno día, y Li Chao-Kün (140-87 a. c.) se jactaba de poder rebasar el noveno cielo.[50] "Subimos al Cielo y apartamos los cometas" —decía una mujer chamana en su canción—.[51] Un largo poema de K'üh Yüan habla de muchas ascensiones hasta las "Puertas del Cielo", de galopes fantásticos, de subidas por el Arco iris —todos ellos temas vulgares del folklore chamánico—.[52] Los cuentos aluden con frecuencia a las hazañas de los magos chinos, induciendo a desconocer las leyendas creadas en torno de los faquires: vuelan a la Luna, pasan a través de los muros, hacen germinar y crecer una planta en un abrir y cerrar de ojos, etcétera.[53]

Todas estas tradiciones mitológicas y folklóricas parten de una ideología y de una técnica del éxtasis que supone el "viaje en espíritu". El medio clásico de conseguir el éxtasis es, desde los tiempos más remotos, la danza. Como en todas partes, el éxtasis permitía tanto el "vuelo mágico" del chamán, como la bajada de un "espíritu"; esta última no requería forzosamente la "posesión"; el espíritu podía inspirar al chamán. El documento siguiente, entre otros, prueba que el vuelo mágico y los viajes fantásticos a través del Universo no fueron para los chinos sino fórmulas plásticas para describir las experiencias del éxtasis: el *Kwoh-yü* cuenta que el rey Chao (515-488 a. c.) se dirigió un día a su ministro y le dijo: "Las escrituras de la dinastía Tchen afirman que Tchung-li fue enviado como mensajero a las regiones inaccesibles del Cielo y de la Tierra. ¿Cómo pudo ser posible tal cosa?... ¿Existe la posibilidad de que los hombres suban al Cielo?..." El ministro le explica que el verdadero significado de esta tradición es de índole espiritual: los que son justos y pueden concentrarse son capaces de llegar, en forma de conocimiento, "a las altas esferas y también de descender a las regiones inferiores y de distinguir en todo caso la conducta que conviene observar, las cosas que es preciso hacer... Cuando se consigue esto, *chen* inteligentes bajan a ellos; cuando el *chen* se instala de este modo en un hombre, éste es llamado *hih*, y si se incorpora a una mujer, ésta recibe el nombre de *wou*. Como funcionarios, tienen el encargo de vigilar el orden de precedencia de los dioses (en los sacrificios), sus tablillas y también las víctimas de los sacrificios, los instrumentos y los hábitos rituales que deben usarse durante las estaciones." [54]

Todo esto parece indicar que el éxtasis —que provocaba las experiencias que llevaban al "vuelo mágico", a la "ascensión al Cielo" al "viaje místico", etc.— era la *causa* de la incorporación

de los *chen* y no su *resultado;* esto es, sólo cuando alguien es ya capaz de "subir a las altas esferas y de bajar a las esferas inferiores" (es decir, de subir al Cielo y descender a los Infiernos), "es cuando los *chen* inteligentes se instalan en él". Tal fenómeno se nos antoja muy diferente de las "posesiones", que hallaremos más adelante. Claro está que, el "descenso de los *chen*" produjo inmediatamente un sinnúmero de experiencias análogas, que acabaron por confundirse con el conjunto de las "posesiones". No es siempre fácil distinguir la naturaleza del éxtasis, según la terminología que se emplea para explicarlo. El término taoísta para designar el éxtasis, *kouei-jou,* la "entrada de un espíritu", no se explica, según M. Maspero, si no se hace derivar la experiencia taoísta de la "posesión de los hechiceros". En efecto, se decía de una hechicera en trance y que hablaba en nombre de un *chen:* "Este cuerpo es el de la hechicera, pero el espíritu es el del dios." Para allegárselo, la hechicera se purificaba con agua perfumada, se vestía el indumento ritual, hacía ofrendas: "representaba mímicamente el viaje, con una flor en la mano, mediante una danza acompañada de música y de cantos, al son de los tambores y de las flautas, hasta que caía extenuada. Era entonces el momento en que el dios se hacía presente y hablaba por su boca".[55]

El taoísmo ha asimilado, más que el budismo y el Yoga, muchas técnicas arcaicas del éxtasis, especialmente si nos referimos al taoísmo tardío, tan alterado por elementos mágicos.[56] Sin embargo, la importancia del simbolismo de la ascensión y, en general, la estructura equilibrada y sana del taoísmo, lo diferencian del éxtasis-posesión, tan característico de los hechiceros. El "chamanismo" chino (el "*wou*-ismo", como le llama De Groot) dominó, según parece, la vida religiosa que precedió a la preeminencia del confucianismo y de la religión de Estado. En los primeros siglos antes de nuestra Era, los sacerdotes *wou* eran los verdaderos sacerdotes de la China (De Groot, vol. VI, p. 1205). Indudablemente el *wou* no era exactamente igual que un chamán; pero sabía atraerse a los espíritus y era, por tanto, un intermediario entre el hombre y la divinidad, además de curandero, y todo ello gracias a la ayuda de los espíritus (*ibid.,* pp. 1209 *ss.*). La proporción de mujeres *wou* era aplastante (*ibid.,* p. 1209). Y la mayoría de los *chen* y de los *kouei* que los *wou* se allegaban eran almas de muertos (*ibid.,* p. 1211). Con la incorporación de las almas de los muertos comienza la "posesión" propiamente dicha.

Wang-Ch'ung escribió: "Entre los hombres, los muertos hablan a través de las personas vivas a las que aquéllos hacen caer en

trance, y los *wou*, pellizcando sus cuerdas negras, invocan las almas de los muertos; éstos hablan por las voces de los *wou*. Pero todo cuanto dice esa gente es mentira..." (De Groot, p. 1211). Se trata evidentemente de la opinión de un autor al que repugnaban los fenómenos mediúmnicos. Pero la taumaturgia de las mujeres-*wou* no se limitaba a lo dicho; podían volverse invisibles, se tajaban con cuchillos y sables, se cortaban la lengua, engullían sables y escupían fuego, se dejaban arrebatar por una nube que brillaba como abrasada por el relámpago... Las mujeres-*wou* bailaban en corro, hablaban el lenguaje de los espíritus, reían como espectros... y en torno de ellas, los objetos se elevaban por los aires y chocaban entre sí (De Groot, p. 1212). Todos estos fenómenos faquíricos son aún muy frecuentes en los ambientes mágicos y mediúmnicos chinos. Incluso no es necesario ser *wou* para ver los espíritus y emitir profecías: basta con ser poseído por un *chen* (*ibid.*, pp. 1166 *ss.*, 1214, etc.). La mediumnidad y la "posesión" llevaban, en ocasiones, como sucede en todas partes, a una especie de chamanismo espontáneo y aberrante.

Nos parece inútil acumular ejemplos de hechiceros, *wou* y "poseídos" chinos, para demostrar hasta qué punto ese fenómeno, considerado en globo, se acerca al chamanismo manchú, tunguso y siberiano.[57] Nos basta con subrayar que, al paso de las distintas épocas, el extático chino fue cada vez más confundido con los hechiceros y los "poseídos" de carácter rudimentario. En determinado momento, y durante mucho tiempo, el *wou* se pareció tanto al exorcista (*tchouh*) que se le llamaba comúnmente *wou-tchouh* (De Groot, p. 1192). En nuestros días, se le llama *sai-kong*, y el oficio se transmite de padres a hijos, y parece haber desaparecido la preponderancia de las mujeres. Tras una primera instrucción que corresponde al padre, el aprendiz continúa sus estudios en un "colegio" y obtiene su título de sacerdote-jefe cuando termina una iniciación de carácter netamente chamánico. La ceremonia es pública y consiste en la ascensión del *to'toui*, la "escalera de los sables": descalzo, el aprendiz trepa por los sables hasta llegar a lo más alto de una plataforma; generalmente son doce sables los que forman la escala, y a veces hay otra por la que el neófito desciende. Se ha hallado un rito iniciático parecido entre los Karens de Birmania, donde una clase de sacerdotes lleva justamente el nombre de *wou*, vocablo que podría ser otra forma del término chino *wou*.[58] (Es posible que nos hallemos ante una influencia china, contaminada por antiguas tradiciones mágicas locales; pero no se nos antoja indispensable considerar que la propia

escalera iniciática está tomada de China. Se han descubierto, en efecto, ritos análogos de ascensión chamánica en Indonesia y otras partes.)

La actividad religiosa del *sai-kong* entra en las esferas del ritual taoísta: el *sai-kong* se titula a sí mismo *tao chi*, "doctor toísta" (De Groot, p. 1254). Ha terminado por identificarse completamente con el *wou*, principalmente a causa de su prestigio de exorcista (*ibid.*, pp. 1256 *ss.*). Su indumento ritual posee un abundante simbolismo cosmológico: se distingue en él el Océano cósmico y, en su centro, el Monte T'ai., etc. (*ibid.*, pp. 1261 *ss.*). El *sai-kong* utiliza por lo común un médium, un "poseído", que también exhibe poderes faquíricos: se hiere con cuchillos, etc. (*ibid.*, pp. 983 *ss.* y 1270 *ss.*, etc.). Aquí también se comprueba el fenómeno, ya advertido en Indonesia y en Polinesia, de una imitación espontánea del chamanismo como consecuencia de la posesión. Igual que el chamán de Fidji, el *sai-kong* dirige el paso sobre el fuego; la ceremonia lleva el nombre de "pasearse por un camino de fuego", y se lleva a cabo ante el templo: el *sai-kong* avanza el primero hacia las ascuas seguido de sus colegas más jóvenes e incluso del público. Un rito análogo consiste en andar sobre "un puente de sables". Créese que basta con una preparación espiritual antes de la ceremonia para que se pueda andar impunemente sobre los sables y sobre el fuego (De Groot, pp. 1292 *ss.*). En este caso, como en un sinnúmero de ejemplos de mediumnidad, espiritismo u otras técnicas proféticas, nos encaramos con un fenómeno endémico y difícil de clasificar, de seudo-chamanismo espontáneo, cuya característica más importante es la *facilidad*.[59]

No pretendemos en modo alguno haber recordado totalmente la historia de las ideas y de las prácticas chamánicas en China. Ignoramos incluso si semejante historia es posible: ya se sabe el trabajo de elaboración, de interpretación y, en fin de cuentas, de "decantación" al que los letrados chinos han sometido, desde hace dos mil años, las tradiciones arcaicas. Nos basta con señalar la presencia de una multitud de técnicas chamánicas a lo largo de toda la historia china. Queda perfectamente aclarado que no es posible considerarlas como pertenecientes a la misma ideología ni al mismo período cultural. Se han visto, por ejemplo, las diferencias que existen entre el éxtasis de los Soberanos, alquimistas y taoístas, y el éxtasis-posesión de los hechiceros o de los asistentes de los *sai-kong*. Idénticas diferencias de contenido y de orientación espirituales pueden echarse de ver a propósito de cualquier otra técnica o simbolismo de carácter chamánico. Siempre se tiene

la impresión de que un esquema chamánico se puede experimentar en distintos planos, aunque parecidos entre sí, y ello constituye un fenómeno que pasa de largo la esfera del chamanismo y se comprueba a propósito de cualquier simbolismo o idea religiosos.

En resumen, en China puede comprobarse la presencia de todos los elementos que caracterizan el chamanismo: la ascensión al Cielo, el llamamiento y la búsqueda del alma, la incorporación de los "espíritus", el dominio del fuego, así como otros prestigios faquíricos, etc. Más raros nos parecen, en cambio, los descensos a los Infiernos y, particularmente, aquel que tiene como fin el recuperar el alma de un enfermo o de un muerto, no obstante que estos fenómenos también aparecen en el correspondiente folklore. Así, por ejemplo, se cuenta la historia del rey Mou de Tchou, quien hizo un viaje a los confines de la Tierra, hasta el Monte Kunlum y aún más allá todavía, para visitar a la Reina-Madre del Oeste (La Muerte), por lo que tuvo que atravesar un río pasando sobre un puente improvisado con peces y tortugas; se dice que la Reina-Madre del Oeste le dio un canto y un talismán de larga vida.[60] Existe, igualmente, la historia del erudito Hou Di; éste descendió a los Infiernos por la Montaña de los Muertos y pudo ver también un río, el cual las almas de los justos cruzaban por un puente de oro, en tanto que los pecadores tenían que atravesarlo a nado y sufrir los castigos de los demonios.[61] En fin, se encuentra del mismo modo una versión aberrante del mito de Orfeo: por clarividencia mística, el santo Mulián se entera de que su madre, persona que durante su vida jamás dio una sola limosna, sufría de hambre en el Infierno; entonces él fue allá para obtener su salvación. La cargó sobre sus espaldas y la subió al Cielo.[62] Otros dos cuentos de la colección de Eberhard (Nos. 144 y 145, II) se relacionan con el mito de Orfeo. En el primero, un hombre desciende al otro mundo a buscar a su esposa muerta. La ve cerca de un manantial, pero la mujer le suplica que se marche, pues ella se ha convertido en un espíritu. Sin embargo, el marido permanece cierto tiempo en el reino de las tinieblas. Finalmente, los dos esposos huyen; pero, una vez sobre la Tierra, la esposa entra en una casa y desaparece. En el mismo momento, el ama de casa da a luz a una niña. Cuando esta última alcanza la madurez el marido reconoce en ella a su mujer y contrae matrimonio con ella por segunda vez. En el otro cuento, es un padre el que desciende a los infiernos a fin de traer a su hijo muerto pero, como este último no lo reconoce, la empresa fracasa (*Eberhard, Typen* p. 198 *ss.*). Mas todas estas leyendas pertenecen al folklore mágico

del Asia y varias de ellas han sufrido ya una fuerte influencia budista; por lo tanto, sería imprudente inferir de las mismas la existencia de un ritual del descenso a los Infiernos. (Por ejemplo, en la historia del santo Mulián, no hay alusión alguna a la captura chamánica del alma.) Por otra parte, es muy verosímil que el ritual chamánico del descenso, si es que ha existido bajo la forma en que lo encontramos en el Asia central y septentrional, haya caído en desuso después de cristalizarse el culto de los antepasados, lo que vino a dar otro valor religioso a los "Infiernos".

Haría falta insistir aún sobre un punto que es colateral al problema del chamanismo *strictu sensu*, y cuya importancia es meridiana: las relaciones entre el chamán y los animales, así como la contribución de las mitologías de animales a la elaboración del chamanismo chino. El "paso" de Yu el Grande no se distinguía de la danza de los magos; pero Yu el Grande se disfrazaba también de oso, y encarnaba hasta cierto punto el espíritu del Oso.[63] El chamán descrito por *Tcheu-li* se ponía asimismo una piel de oso, y sería fácil multiplicar los ejemplos del ceremonial que la etnología conoce con el nombre de "bear ceremonialism" y que se halla tanto en Asia septentrional como en América del Norte.[64] Está demostrado que la China antigua establecía una relación entre la danza chamánica y un animal cargado; relación de un simbolismo cosmológico e iniciático sumamente complejo. Los especialistas se han negado a ver en la mitología y el ritual que enlazan al hombre con el animal rastros de un totemismo chino.[65] Las relaciones son más bien de índole cosmológica (el animal representa, por lo común, la Noche, la Luna, la Tierra, etc.), e iniciática (animal = antepasado mítico = iniciante).[66]

¿Cómo deben interpretarse todos estos hechos, después de saber cuanto sabemos acerca del chamanismo chino? Evitemos el simplificar demasiado y querer explicarlo todo ateniéndonos a un esquema único. Es indudable que el "bear ceremonialism" está relacionado con la magia negra y la mitología de la caza. Sabemos que el chamán contribuye de manera decisiva a asegurar la abundancia de animales y el buen éxito de la caza (previsiones meteorológicas, cambio de tiempo, viajes místicos hacia la Gran Madre de las Fieras, etc.). Pero no debe olvidarse que las relaciones del chamán (como, por otra parte, las del "hombre primitivo" en general) con los animales son de índole espiritual y de una intensidad mística difícil de imaginar por una mente moderna, ajena al influjo de lo sagrado. Ponerse la piel de un animal cazado equivalía, para el hombre primitivo, a convertirse en ese animal, a

sentirse transformado en animal. Ya hemos visto que los chamanes, aún actualmente, saben que pueden convertirse en bestias. Apenas nos importa comprobar el hecho de que los chamanes se cubrían con pieles de fieras. La importante es lo que experimentaban al disfrazarse de animales. Hay razones para suponer que esta transformación mágica llevaba a una "salida de uno mismo", que se convertía, con frecuencia, en una experiencia extática.

Imitando el modo de andar de un animal o vistiéndose con su piel se adquiría un modo de ser sobrehumano. No se trataba de un retroceso a una "vida animal" pura: la bestia con la que uno se identificaba llevaba ya en sí una mitología,[67] era, de hecho, un animal mítico, el Antepasado o el Demiurgo. Al convertirse en este animal mítico, el hombre venía a ser algo mucho más grande y más poderoso que él mismo. Puede pensarse que esta proyección en un Ser mítico, a un mismo tiempo centro de la vida y de la renovación universal, provocaba la experiencia eufórica que, antes de desembocar en el éxtasis, manifestaba el sentimiento de su fuerza y comulgaba con la vida cósmica. Basta con que recordemos el papel de modelo ejemplar desempeñado por ciertos animales en las técnicas místicas taoístas, para darnos cuenta del riquísimo contenido espiritual de la experiencia "chamánica" que acompañaba aún la memoria de los antiguos chinos. Olvidando los límites y las falsas medidas humanas, se hallaba, si se sabían imitar debidamente las costumbres de los animales —sus pasos, su respiración, sus gritos, etc.—, una nueva dimensión de la vida: se recuperaban la espontaneidad, la libertad, la "simpatía" con todos los ritmos cósmicos y, por tanto, la beatitud y la inmortalidad.

Se nos antoja que, desde este punto de vista, los antiguos ritos chinos, tan parecidos al "bear ceremonialism", descubren sus valores místicos, y nos permiten comprender cómo se podía conseguir el éxtasis, bien merced a la imitación coreográfica de un animal,[68] bien merced a un baile que representa mímicamente una ascensión: en entrambos casos, el alma "salía de sí misma", y escapaba. La expresión de este vuelo místico por el "descenso" de un dios o de un espíritu no era, en ocasiones, sino una simple cuestión de vocabulario.

MONGOLIA, COREA, JAPÓN

Un chamanismo marcadamente mezclado con lamaísmo caracteriza la región de los Monguor de Si-ning, al noroeste de la China, pueblo que los chinos conocen con el nombre de T'u-jen, o sea

"gente del país".[69] Entre los mongoles, desde el siglo XVII el lamaísmo ha intentado aniquilar al chamanismo.[70] Mas la vieja religión mongola ha terminado por asimilar las aportaciones lamas sin perder por eso definitivamente su carácter propio.[71] Hasta tiempos recientes, los chamanes hombres y mujeres desempeñaron un papel importante en la vida religiosa de las tribus.[72]

En Corea, donde hay testimonios de chamanismo desde la época Han (cf. Hentze, *Schamanenkronen*), los hombres chamanes visten atuendos femeninos y son inferiores en números a las mujeres chamanes.[73] Es difícil precisar el "origen" del chamanismo coreano; es posible que contenga elementos provenientes del sur; pero la presencia de cuernos de ciervo en el sombrero chamánico de la época Han indica una relación con el culto del ciervo propio de los antiguos turcos (cf. Eberhard, *Lokalkulturen*, II, pp. 501 *ss.*). Además, el culto del ciervo caracteriza las culturas de cazadores y de nómadas en los cuales los chamanes mujeres no parecen desempeñar un papel importante. El predominio de chamanes mujeres en Corea puede ser consecuencia de una deformación del chamanismo tradicional, o de influencias meridionales.

No se conoce mucho mejor la historia del chamanismo en Japón, aunque existe amplia información sobre las prácticas chamánicas modernas, gracias más que nada a los trabajos de Nakayama Taro y de Hori Ichiro. Para el conocimiento de los diferentes aspectos y fases del chamanismo japonés debemos esperar la publicación de la gran obra de Masao Oka sobre la historia cultural del antiguo Japón.[74] Tal como lo conocemos en nuestros días, el chamanismo japonés está bastante alejado del chamanismo *stricto sensu* del tipo norasiático o siberiano. Es ante todo una técnica de posesión por los espíritus de los muertos, practicada casi exclusivamente por mujeres. Según Mathias Eder, las principales funciones de los chamanes mujeres son las siguientes: "1. Hacen venir del más allá el alma de un muerto. En el lenguaje popular se habla de *shinikuchi,* lo cual puede traducirse como 'boca de un muerto'. Cuando hacen venir de muy lejos el espíritu de una persona viva, se habla de *ikikuchi,* que significa 'boca de un vivo'. 2. Informan al que pregunta sobre sus alegrías y penas futuras; el término popular en este caso es *kamikuchi,* 'boca de dios'. 3. Arrojan las enfermedades y otros males y se encargan de la purificación religiosa. 4. Preguntan a su dios el nombre del remedio que debe utilizarse contra una enfermedad particular. 5. Informan sobre los objetos perdidos. Los servicios que se les piden con más frecuencia son: el llamado del espíritu de los muertos y del alma de personas

que viven lejos, y la predicción de la suerte. Las almas llamadas del más allá son casi siempre las de los padres, amantes o amigos."[75]

Un gran número de chamanes mujeres japonesas son ciegas de nacimiento. En nuestros días, su "éxtasis" es ficticio y burdamente simulado (Eder, *ibid.*, p. 371). Mientras el alma del difunto supuestamente se expresa por su voz, la chamana juega con un collar de perlas o con un arco (*ibid.*, p. 377). La instrucción de una futura chamana se efectúa bajo la dirección de una institutriz y dura de tres a siete años (*ibid.*, p. 372). Culmina con el matrimonio de la joven con su dios protector (*ibid.*, p. 373). En ciertas regiones, la iniciación también comprende una prueba física extenuante, al fin de la cual la novicia cae al suelo, inconsciente. Su reanimación es considerada como un "nacimiento" (*tanjô*) y la joven viste un traje de novia. El matrimonio místico entre la chamana y el dios protector parece ser una costumbre bastante arcaica. Los "dioses mujeres-espíritu" (*mikogami*) aparecen en el *Kojiki*, el *Nihongi* y otras fuentes antiguas; son "dioses" en los cuales una mujer-espíritu (es decir, una chamana) es venerada como una divinidad, y, más tarde, dioses nacidos del matrimonio de una mujer-espíritu y un dios. Estas mujeres-espíritu son también llamadas "Madre de Dios" o "Santa Madre". En el *Engishiki*, la lista de los dioses venerados en los lugares santos contiene una larga enumeración de estos "dioses mujeres-espíritu" (*mikogami*). Además de estas mujeres-espíritu, que servían oficialmente a sus dioses en lugares santos, habían "esposas de una noche" (*ichiya-tsuma*), que oficiaban a título privado y cuyo compañero era un dios errante (*marebito*) que venía a visitarlas. Como signo distintivo de su posición particular, estas últimas fijaban una flecha adornada con plumas blancas en la parte más alta del techo de su casa.

Cuando un dios llamaba a una mujer a servirlo en su altar, ella llevaba una olla de arroz (*meshibitsu*, para conservar el arroz una vez que está cocido; de este recipiente se sirve el arroz a los tazones, en la mesa) y una estufa, o sea, utensilios parecidos a los que forman parte del ajuar de una recién casada. Hasta épocas recientes, un coito entre el sacerdote del altar y la mujer-espíritu formaba parte de su programa de iniciación. El dios estaba representado de este modo.[76]

Este matrimonio con los dioses recuerda las costumbres de las chamanas Saora, con la diferencia de que en el Japón no se encuentra la intensidad de la experiencia extática personal que es tan impresionante entre las jóvenes Saora. En Japón, el matrimo

nio con el dios protector parece ser una consecuencia de la institución, más que una fatalidad personal. Por otro lado, ciertos elementos no encajan con la estructura de la magia femenina, como, por ejemplo, el arco y el caballo (sobre los figurines con cabeza de caballo, cf. Eder, *ibid.*, p. 378). Todo esto nos inclina a pensar que nos encontramos frente a una fase híbrida y tardía del chamanismo. Por otra parte, los "dioses mujeres-espíritu" (*mikogami*) y ciertos ritos que les conciernen pueden relacionarse con los rasgos característicos del matriarcado: soberanas de estados territoriales, jefas de familia, matrimonio matrilocal, "matrimonio con un visitante" (*Besuchehe*), clan matriarcal con exogamia de clan, etc. (*ibid.*, p. 379).

Según parece, Eder no se ha enterado de la importancia del estudio de Charles Haguenauer, *Origines de la civilisation japonaise*. Aunque en el primer volumen publicado, el autor no discute el origen del chamanismo japonés propiamente dicho, cita un número de hechos que, según él, hacen notar parecidos con el chamanismo altaico: "Lo que se sabe, por ejemplo, del comportamiento y del papel de la hechicera en el Japón antiguo (a pesar del cuidado que han tenido los redactores de los Annales imperiales en mantener silencio a este respecto y de hablar únicamente de su rival, la sacerdotisa-vestal, la *mi-ko,* que había asumido un rango entre los ritualistas de la corte de Yamato) autoriza, en efecto, a identificar a su colega coreana, la *muday*. . ., y a las chamanes femeninas altaicas.

"Se considera que la función esencial de todas estas hechiceras consiste en hacer descender (en japonés, *or. o-s.u*) un alma dentro de un soporte (poste sagrado o cualquier substituto) o en encarnar esta alma para servir de intermediario entre ella y los vivos, y después despedirla. El que un poste sagrado haya servido para las prácticas en cuestión se explica por el hecho de que la palabra *haśira* (columna) ha servido en japonés para designar a los seres sagrados (cf. *Journal asiatique,* julio-septiembre 1934, p. 122). Por otro lado, los instrumentos de trabajo de la hechicera japonesa han sido los mismos que emplean sus colegas del continente, a saber, el tambor, . . .los cascabeles, . . .el espejo, . . .y el sable *Kata. na* (otra palabra de origen altaico) cuyas virtudes antidemoniacas están ilustradas por más de un rasgo en el folklore japonés" (*Origines,* p. 169-70).

Habrá que esperar la continuación de la obra de Charles Haguenauer para saber en qué etapa y por qué medios el chamanismo altaico —institución casi exclusivamente masculina— se convirtió

en el elemento constitutivo de una tradición específicamente femenina. Ni el sable ni el tambor son instrumentos que pertenezcan originalmente a la magia femenina. El hecho de que sean utilizados por chamanes mujeres indica que ya formaban parte de los accesorios de hechiceros y chamanes.[77]

XIII. MITOS, SÍMBOLOS Y RITOS PARALELOS

Las distintas ideologías chamánicas han asimilado un cierto número de temas míticos y de simbolismos mágico-religiosos. Sin que nuestro propósito sea el de ofrecer un inventario completo, y menos aún emprender un estudio "exhaustivo", nos parece interesante recordar algunos de estos mitos y símbolos para mostrar cuál ha sido su adaptación —su nueva valoración— por el chamanismo.

El perro y el caballo

Se acudirá siempre a la obra de Freda Kretschmar para cuanto se refiera a los mitos del perro.[1] En este punto, el chamanismo propiamente dicho no ha introducido ninguna innovación: el chamán se encuentra con el perro funerario en su descenso a los Infiernos, como lo hallan los difuntos o los héroes que afrontan una prueba iniciática. Son especialmente las sociedades secretas que tienen como base una iniciación guerrera —hasta donde puedan considerarse "chamánicos" sus éxtasis y sus ceremonias frenéticas— las que han desarrollado e interpretado de nuevo la mitología y la magia del perro y del lobo. Algunas sociedades secretas caníbales, y de una manera general la licantropía, suponen la transformación mágica del afiliado en perro o en lobo. También los chamanes pueden convertirse en lobos, pero con otro designio que en la licantropía; también les es posible, como hemos visto, adoptar un sinnúmero de otras formas animales.

Muy distinto es el lugar que ocupa el caballo en la mitología y el ritual chamánicos. Animal funerario y psicopompo por excelencia [2] el "caballo" es utilizado por el chamán, en textos distintos, como medio para obtener el éxtasis, esto es, la "salida de uno mismo" que hace posible el viaje místico. Este viaje místico —repitámoslo— no tiene forzosamente un rumbo infernal: el "caballo" permite a los chamanes volar por los aires y llegar al Cielo. No es el carácter infernal y funerario el que domina la mitología del caballo: éste es una imagen mítica de la Muerte y, en consecuencia, pertenece a las ideologías y a las técnicas del éxtasis. El caballo lleva al difunto al más allá: realiza la "ruptura de nivel", el paso de este mundo a los otros mundos, y por esto desempeña también un papel de primer orden en determinadas clases de iniciación masculina (los "Männerbünde").[3]

El caballo —esto es, el palo con cabeza de caballo— es utilizado por los chamanes buriatos en sus danzas extáticas. Ya hemos advertido una danza análoga durante la sesión de las *macchis* araucanas. Pero la difusión de la danza extática cabalgando un palo con cabeza de caballo está mucho más extendida. Entre los Batak, con motivo del sacrificio del caballo en honor de los antepasados, cuatro bailarines danzan sobre sendos palos que tienen forma de caballo.[4] También en Java y en Bali el caballo está asociado a la danza extática.[5] Entre los Garo, el "caballo" es parte del ritual de la recolección. Para hacer el cuerpo del caballo empléanse tallos de plátano, y para las patas y la cabeza bambúes. La cabeza se coloca en un palo que un hombre sostiene de modo que le llegue a la altura del pecho. Con un paso pesado, el hombre ejecuta una danza salvaje mientras que, vuelto hacia él, el sacerdote baila fingiendo que se dirige al "caballo".[6]

V. Elwin ha observado un ritual análogo entre los Muria de Bastar. El gran dios gonde Lingo Pen posee, en su santuario de Semurgaon, muchos "caballos" de madera. Con motivo de la fiesta del dios, estos "caballos" son conducidos por médiums y usados, bien para provocar el trance extático, bien como auxiliares en la adivinación. "Observé, en Metawand, durante varias horas, las grotescas cabriolas de un médium que llevaba en hombros un caballo de madera que representaba al dios de su clan, y en Bandapal, mientras nos abríamos camino en la selva, para la Manka Pandum (consumación ritual de los mangos), otro médium, que llevaba también en sus hombros un caballo imaginario, ir al paso, caracolear, piafar y cocear ante mi coche que avanzaba lentamente. 'Lleva al dios en su espalda —me dijeron— y no puede dejar de bailar durante varios días seguidos.' Durante una boda, en Malakot, vi a un médium montar en un curioso caballo de madera; vi a otro, al sur, en la región de Dhurwa, bailar a horcajadas sobre un caballo de madera parecido al anterior. En los dos casos, si algo turbaba el desarrollo de la ceremonia, el jinete caía en trance y podía entonces descubrir la causa sobrenatural del desorden." [7]

En otra ceremonia, el Laru Kaj de los Gond-Pardhan, los "caballos del dios" ejecutan una danza extática.[8] Recordemos también que muchos pueblos aborígenes de la India representan a sus muertos a caballo; los Bhil, por ejemplo, o los Korku que graban en tablillas de madera unos jinetes, y los depositan junto a las tumbas.[9] Entre los Muria, los funerales van acompañados de cantos rituales, en los que se cuenta cómo el muerto llega al otro mundo

montado en un caballo. Se habla de un palacio en cuyo centro hay un columpio de oro y un trono de diamante. El muerto es llevado hasta allí por un caballo de ocho patas.[10] Y ya sabemos que el caballo octópodo es típicamente chamánico. Según una leyenda buriata, una mujer joven toma por segundo esposo al espíritu ancestral de un chamán, y tras este matrimonio místico, una de las yeguas de su acaballadero pare un caballo de ocho patas. El marido terrestre le corta cuatro. La mujer exclama: "¡Ay, era mi caballito en el que cabalgaba como una chamana!", y desaparece, volando, para ir a establecerse en otra aldea. Posteriormente se convirtió en el espíritu protector de los Buriatos.[11]

Los caballos octópodos o acéfalos aparecen en los ritos y los mitos de las "sociedades de hombres", ya germánicas, ya japonesas.[12] En todos estos conjuntos culturales, los caballos polípodos o los caballos-fantasmas desempeñan una función a la vez funeraria y extática. También en relación con la danza extática —pero no forzosamente "chamánica"— se halla al caballo de madera ("Hobby Horse").[13]

Pero incluso cuando el "caballo" no aparece en la sesión chamánica, está simbólicamente presente en las crines de caballo blanco que allí se queman o en una piel de yegua blanca sobre la que el chamán se sienta. Quemar pelos de caballo equivale a evocar el animal mágico en el que el chamán ha de ir al más allá. Las leyendas de los Buriatos hablan de los caballos que llevan a los chamanes muertos hasta su nueva morada. En un mito yakuta, el "diablo" vuelve del revés su tambor, se sienta encima, lo agujerea tres veces con su vara y el tambor se transforma en una yegua de tres patas que le lleva hacia el Oriente.[14]

Estos pocos ejemplos muestran cómo ha utilizado el chamanismo la mitología y los ritos del caballo: psicopompo y funerario, el caballo facilitaba el trance, el vuelo mágico del alma a las regiones prohibidas. El "galope" simbólico significaba el abandono del cuerpo, la "muerte mística" del chamán.

Chamanes y herreros

El oficio de herrero viene, por su importancia, inmediatamente después de la vocación del chamán.[15] "Herreros y chamanes nacen del mismo nido", dice un proverbio yakuta. "La mujer de un chamán es respetable, y venerable la de un herrero", reza otro. Los herreros tienen el poder de curar e incluso de predecir el futuro.[16] Según los Dolganes, los chamanes no pueden "engullir"

las almas de los herreros, porque éstos las conservan en el fuego; por el contrario, un herrero puede apoderarse del alma de un chamán y quemarla en su horno. Los herreros están, a su vez, bajo la continua amenaza de los malos espíritus. Se ven obligados a trabajar sin tregua, a manejar el fuego, a hacer continuamente ruido para alejar a los espíritus hostiles.[17]

Según los mitos de los Yakutes, el herrero ha recibido su oficio de K'daai Maqsin, divinidad "perversa", que es el maestro herrero del Infierno. Éste vive en una casa de hierro, rodeada de fragores de hierro. K'daai Maqsin es un maestro famoso; es quien repara los miembros rotos o amputados de los héroes. A veces participa en la iniciación de los chamanes célebres del otro mundo: templa sus almas, como templa el hierro.[18]

Según las creencias buriatas, los nueve hijos de Boshintoj, el herrero celeste, descendieron a la Tierra para enseñar la metalurgia a los hombres: sus primeros discípulos fueron los antepasados de las familias de herreros (Sandschejew, pp. 538-9). De acuerdo con otra leyenda, el propio Tängri-blanco envió a la tierra a Boshintoj con sus nueve hijos para enseñar a los hombres el arte de trabajar los metales.[19] Los hijos de Boshintoj se casaron con muchachas de la Tierra, y fueron así los antepasados de los herreros; nadie puede llegar a desempeñar ese oficio si no procede de una de estas familias (*ibid.*, p. 539). Los Buriatos tienen asimismo "herreros negros", que se embadurnan el rostro con hollín para determinadas ceremonias: son sumamente temidos por la sociedad (*ibid.*, p. 540). Los dioses y los espíritus protectores de los herreros no se limitan a ayudarlos en su trabajo; los defienden también de los malos espíritus. Los herreros buriatos poseen sus ritos especiales: se sacrifica un caballo abriéndole el vientre y arrancándole el corazón. (Este último rito es netamente "chamánico".) El alma del caballo va a reunirse con Boshintoj, el herrero celeste. Nueve muchachos representan el papel de los nueve hijos de Boshintoj, y un hombre, que hace del propio herrero celeste, cae en éxtasis y recita un monólogo bastante largo en el cual revela cómo envió, *in illo tempore,* a sus hijos a la Tierra para ayudar a los hombres, etc. Después toca el fuego con la lengua. Contaron a Sandschejew que, antiguamente, la persona que representaba el papel de Boshintoj cogía hierro fundido en la mano.[20] Pero Sandschejew sólo vio por sí mismo que alguien tocaba con el pie un hierro al rojo (pp. 550 *ss.*). Se reconocen fácilmente en tales pruebas las exhibiciones chamánicas: como los herreros, los chamanes son "dueños del fuego". Pero sus poderes mágicos son muy superiores.

A. Popov ha descrito la sesión de cura de un herrero por un chamán. La enfermedad había sido provocada por los "espíritus" del herrero. Después de sacrificar un toro negro a K'daai Maqsin, embadurnaron con su sangre todas las herramientas del herrero. Siete hombres encendieron una enorme hoguera y echaron la cabeza del toro en las ascuas. Entretanto, el chamán empezaba su sortilegio y se disponía a emprender el viaje extático hacia K'daai Maqsin. Los siete hombres recogieron la cabeza del toro, la pusieron sobre el yunque y la golpearon con unos martillos. ¿No tenemos aquí una forja simbólica de la "cabeza" del herrero, análoga a la que se consagran los "demonios" en los sueños iniciáticos del futuro chamán? El chamán desciende a los Infiernos de K'daai Maqsin, consigue allegarse un espíritu y éste contesta por su boca las preguntas que se le hacen acerca de la enfermedad y a propósito del tratamiento que debe seguirse (Popov: *Consecration ritual*, pp. 262 *ss*.).

Su "poder sobre el fuego", y especialmente la magia de los metales, les han conseguido en todas partes a los herreros la reputación que tienen de temibles hechiceros.[21] De ahí la actitud ambivalente adoptada frente a ellos: son despreciados y venerados a la vez. Esta conducta antitética está especialmente comprobada en África: [22] en muchas tribus el herrero es vilipendiado, considerado como un paria e incluso se le podría matar impunemente; [23] en otras tribus, por el contrario, al herrero se le respeta, tiene igual jerarquía que el *medicine-man* y puede llegar incluso a ser jefe político.[24] Esta conducta se explica por las reacciones contradictorias que inspiran los metales y la metalurgia, y por los desniveles que median entre las distintas sociedades africanas: algunas han conocido tardíamente la metalurgia y en contextos históricos muy complejos. Lo que aquí nos importa es que, también en África, los herreros constituyen a veces sociedades secretas con rituales iniciáticos específicos.[25] En ciertos casos se asiste incluso a una simbiosis entre los herreros y los chamanes o los *medicine-men*.[26] Está comprobada la presencia de los herreros en las sociedades ("Männerbünde") con iniciación entre los antiguos germanos [27] y entre los japoneses.[28] También se han comprobado, en las tradiciones mitológicas chinas, relaciones análogas entre la metalurgia, la magia y los fundadores de dinastías.[29] Iguales concomitancias, aunque mucho más complejas, se pueden descubrir entre los cíclopes, los dáctilos, los curetas, etc., y el trabajo de los metales.[30] El carácter demoniaco, *âsurique*, de la metalurgia lo evidencian los mitos de los pueblos aborígenes de la India (*Birhor, Munda,*

Oraon) en los que se destacan el orgullo del herrero y su derrota final por el Ser Supremo, que consigue abrasarlo en su propia forja.[31]

Los "secretos de la metalurgia" nos recuerdan los secretos del oficio que se trasmiten, mediante la iniciación, entre los chamanes: entrambos casos nos hallamos frente a una técnica mágica de carácter esotérico. Por este motivo la profesión de herrero, como la de chamán, es generalmente hereditaria. Un análisis más profundo acerca de las relaciones históricas que existieron entre el chamanismo y el trabajo de los metales nos alejaría demasiado de nuestro tema. Basta, e importa mucho, con hacer constar aquí que la magia metalúrgica, por el "poder sobre el fuego", se apropió de muchos prestigios chamánicos. Encontramos en la mitología de los herreros un sinnúmero de temas y motivos pertenecientes a las mitologías de los chamanes y brujos en general. Lo dicho se comprueba también en las tradiciones folklóricas de Europa, sean cuales fueren sus orígenes: al herrero se le identifica muchas veces con un ser demoníaco, y se representa al Diablo echando llamas por la boca. En esta imagen se vuelve a hallar, valorado negativamente, el poder mágico sobre el fuego.

El "calor místico"

Igual que el Diablo en las creencias de los pueblos europeos, los chamanes no son únicamente "señores del fuego": pueden también incorporarse el espíritu de éste hasta el punto de lanzar, durante las sesiones, llamas por la boca, por la nariz y por todo el cuerpo.[32] Esta clase de proeza debe situarse entre las maravillas chamánicas relacionadas con el "dominio del fuego", de las cuales hemos ofrecido un sinnúmero de ejemplos. Tal poder mágico descubre la "condición de espíritus" conseguida por los chamanes.

Pero ya se ha visto que la concepción del "calor místico" no es monopolio del chamanismo; pertenece a la magia en general. En muchas tribus "primitivas", el poder mágico-religioso se representa como "abrasador" y se expresa con vocablos que significan "calor", "quemadura", "calentísimo", etc. En Dobu, la noción de "calor" va siempre emparejada con la brujería.[33] Lo mismo acontece en las islas Rossel, donde el "calor" es el atributo de los magos.[34] En las islas Salomón cuantas personas poseen una gran cantidad de *mana* están consideradas como *saka*, "abrasadoras".[35] En otras partes, como Sumatra y el archipiélago malayo, los vocablos que designan el "calor" expresan también la idea de "mal", mien-

tras que las nociones de beatitud, paz, serenidad, etc., se manifiestan con palabras que significan "frescura". (Webster, p. 27.) Por esta razón muchos magos y brujos beben agua salada o salpimentada y comen yerbas muy picantes: pretenden de este modo aumentar su "calor" interno. Una razón análoga prohíbe a ciertos brujos y brujas australianos las sustancias "abrasadoras": en efecto, ya tienen una cantidad suficiente de "fuego interior".[36]

Idénticas concepciones se han conservado en religiones más completas. Los hindúes de hoy aplican a una divinidad sumamente poderosa los epítetos de *prakhar*, "calentísima", *jâjval*, "abrasadora" o *jvalit*, "que posee el fuego".[37] Los mahometanos de la India creen que un hombre, cuando se comunica con Dios, se hace "abrasador" (Abbott: *The keys of power*, p. 6). El hombre que hace milagros recibe el nombre de *sahib-josh*, y *josh* significa "hirviente" (Abbott: *ibid.*). Por extensión, todas las personas o acciones relacionadas con un "poder" mágico-religioso cualquiera son tenidos como "abrasadoras" (*ibid.*, pp. 7 *ss.*, y en el índice véase "heat").

Nos parece oportuno recordar aquí los baños de vapor iniciáticos de las cofradías norteamericanas y, en general, el papel mágico de la estufa, durante el período preparatorio de los futuros chamanes, en muchas tribus norteamericanas. Se ha encontrado en los Escitas la función extática de la estufa unida a la intoxicación con el humo del cáñamo. Sin abandonar el tema, importa recordar el *tapas* de las tradiciones cosmogónicas y místicas de la India antigua: el "calor interno" y la sudación se consideran como elementos "creadores". Podríamos citar aún algunos mitos heroicos indoeuropeos, con su *furor*, su *wut*, su *ferg*: el héroe irlandés Cûchulainn sale tan "acalorado" de su primera proeza (equivalente, por otro lado, como lo demostró Georges Dumézil, a una iniciación de índole guerrera), que le llevan tres barriles de agua fría. Metido en el primero, comunicó al agua un calor tan extremo, que rompió las duelas y los aros del recipiente, como se quiebra una cáscara de nuez. En el segundo barril el agua hirvió a borbotones, y éstos tenían el tamaño de un puño. En el tercero, la temperatura era de esas que algunos hombres soportan y que otros no pueden sufrir. Entonces la cólera (*ferg*) del joven disminuyó y le entregaron su ropa.[38] El mismo "calor místico" (de carácter "guerrero") distingue a Batradz, el héroe de los Nartes.[39]

Todos estos mitos y estas creencias van emparejados, y conviene advertirlo, con los rituales iniciáticos que entrañan un verdadero "dominio del fuego".[40] El futuro chamán esquimal o manchú,

como el yogi himalayo o tántrico, debe probar su poder mágico resistiendo los fríos más rigurosos o secando con su propio cuerpo unos trapos mojados. Por otra parte, toda una serie de pruebas impuestas a los futuros magos completan, en sentido inverso, este dominio del fuego. La resistencia al frío, mediante el "calor místico" o la insensibilidad al fuego, denotan el logro de una condición sobrehumana.

Con frecuencia el éxtasis chamánico sólo consigue el "calentamiento". Como ya hemos advertido, la exhibición de los poderes faquíricos en determinados momentos de la sesión obedece a la necesidad en que se halla el chamán de mostrar como auténtico un *état second* obtenido por el éxtasis. Se acribilla con cuchillos, toca el hierro al rojo blanco, engulle ascuas, etc., porque está obligado a hacerlo. Tiene que demostrar la nueva condición sobrehumana que acaba de conseguir.

Cabe suponer que el uso de narcóticos fue estimulado por la búsqueda del "calor místico". El humo de ciertas yerbas y la "combustión" de algunas plantas tenían la virtud de aumentar el "poder". El intoxicado se "calienta"; la embriaguez narcótica es "abrasadora". Se trataba de conseguir con medios mecánicos el "calor interno", que lleva al trance. Importa considerar, asimismo, el valor simbólico de la intoxicación: ésta equivale a una "muerte"; el intoxicado abandona su cuerpo y adquiere la condición de los difuntos y de los espíritus. Como el éxtasis místico estaba considerado como una "muerte" provisional o como un abandono del cuerpo, todas las intoxicaciones que daban este mismo resultado pertenecían, por tal hecho, a las técnicas del éxtasis. Pero, si se estudia más atentamente el problema, puede advertirse que el uso de los narcóticos denota, sobre todo, la decadencia de una técnica del éxtasis o su extensión a pueblos o a grupos sociales "inferiores".[41] Sea como fuere, está comprobado que el uso de narcóticos es bastante reciente en el chamanismo del extremo Noreste.

El "vuelo mágico"

Los chamanes —siberianos, esquimales, norteamericanos, etc.— vuelan.[42] En todo el mundo se atribuye a los brujos y a los *medicine men* el mismo poder mágico.[43] En Malekula los hechiceros (*bwili*) tienen la facultad de transformarse en animales, pero se trasmudan preferentemente en gallinas y en halcones, porque el poder de volar los hace semejantes a los espíritus.[44] El brujo Marind "va a una especie de choza, que construyó en el bosque

con hojas de palmera, y se adorna la parte alta de los brazos y los antebrazos con las largas plumas de una garza real. Por último, prende fuego a la choza sin abandonarla; el humo y las llamas lo elevan por el aire y, como un pájaro, vuela hacia donde quiere ir. . ." [45]

Estos rasgos nos recuerdan el simbolismo ornitomorfo del indumento de los chamanes siberianos. El chamán dayaco, que escolta las almas de los difuntos hasta el otro mundo, adopta también la forma de un ave.[46] Ya hemos visto cómo el sacrificador védico, tan pronto como llega al extremo superior de la escala, extiende los brazos como el ave sus alas, y exclama: "¡He llegado al Cielo!, etc." Idéntico rito se halla en Malekula: en el momento culminante del sacrificio, el sacrificador abre los brazos imitando al halcón y entona un himno a las estrellas.[47] El poder de volar, según innumerables tradiciones, era patrimonio de todos los hombres de la edad mítica: todos podían llegar al Cielo, ya sobre las alas de un ave fabulosa, ya sobre las nubes.[48] Nos parece inútil revisar todos los pormenores referentes al simbolismo del vuelo, que hemos recogido en estas páginas (plumas, alas, etc.). Importa añadir que una creencia universal, ampliamente comprobada en Europa, atribuye a brujos y brujas la facultad de volar por los aires.[49] Ya se ha visto que idénticos poderes mágicos se les atribuyen a los yogis, a los faquires y a los alquimistas (véase *supra,* pp. 317 *ss.*). Precisemos, no obstante, que tales poderes revisten un carácter puramente espiritual: el "vuelo" significa únicamente la inteligencia, la comprensión de cosas secretas o de las verdades metafísicas. "La inteligencia (*manas*) es la más veloz de las aves", dice el *Rig Veda,* VI, 9, 5. Y la *Pañcavimça Brâhmana,* XIV, I, 13, precisa: "El que comprende tiene alas." [50]

Nos llevaría muy lejos un análisis adecuado del vuelo mágico. Advirtamos simplemente que dos temas míticos importantes han contribuido a darle su estructura actual: la imaginación mítica del alma en forma de ave y la concepción de los pájaros como psicopompos. Negelein, Frazer y Frobenius han reunido abundantes materiales referentes a estos dos mitos del alma.[51] Para nosotros lo importante en este caso reside en el hecho de que los brujos y los chamanes realizan, *aquí abajo* y *cuantas veces desean,* la "salida del cuerpo", esto es, la muerte, que es la única que puede transformar en "aves" a los demás humanos. Los chamanes y los hechiceros pueden disfrutar de la condición de las "almas", de los "desencarnados", mientras que esta condición es únicamente accesible para los profanos en el momento de su muerte. El vuelo

mágico es la manifestación simultánea del éxtasis y de la autonomía del alma. Esto explica que semejante mito aparezca en conjuntos culturales tan distintos: hechicería, mitología del sueño, cultos solares y apoteosis imperiales, técnicas del éxtasis, simbolismo funerario, etc. Está asimismo relacionado con el simbolismo de la ascensión (véase *infra*). Este mito del alma contiene en germen toda una metafísica de la autonomía y de la libertad espirituales del hombre: en él es donde hay que buscar el punto de partida de las primeras especulaciones sobre el voluntario abandono del cuerpo, la omnipotencia del intelecto y la inmortalidad del alma humana. Un análisis de la "imaginación del movimiento" demostrará hasta qué punto la nostalgia del vuelo es algo esencial de la psiquis del hombre.[52] Aquí el punto capital es que la mitología y los ritos del vuelo mágico propios de los chamanes y de los brujos confirman y proclaman su trascendencia en relación con la condición humana: volando por los aires, con apariencia de ave o con aspecto normal, los chamanes manifiestan en cierto modo la decadencia del hombre. Porque gran número de mitos aluden, como hemos visto, a un tiempo primordial en el que *todos los humanos* podían ascender a los Cielos, trepando por un monte, un árbol o una escala, o volando por sus propios medios, o dejándose llevar por unas aves. La decadencia de la humanidad prohíbe ya a la generalidad de los hombres ascender al Cielo; únicamente la muerte restituye a los humanos (¡y aun no a todos ellos!) su condición primordial: sólo entonces pueden ascender al Cielo y volar como pájaros, etcétera.

Recordaremos una vez más —sin continuar el análisis de este simbolismo del vuelo y la mitología del alma-ave— que la concepción del alma-ave y, por tanto, la identificación del muerto con un pájaro, eran ya conocidas en las religiones del Cercano Oriente arcaico. El *Libro de los Muertos* describe al difunto como un halcón que echa a volar (cap. XXVII, etc.) y en Mesopotamia se representa a los muertos con apariencia de aves. El mito es verosímilmente más viejo aún: en los monumentos prehistóricos de Europa y Asia, el Árbol Cósmico aparece representado con dos aves en sus ramas;[53] aparte de su valor cosmogónico, esas aves parecen ser también los símbolos del Alma-Antepasado. Se recuerda, en efecto, que en las mitologías central-asiáticas siberianas e indonesias, las aves posadas en las ramas del Árbol del Mundo representan las almas de los hombres. Los chamanes, merced al hecho de que pueden convertirse en "aves", esto es, por su condición de "espíritus", son capaces de volar hasta el "Árbol del

Mundo para traer del mismo las 'almas-aves' ". El pájaro posado sobre un bastón es un símbolo frecuente en los medios chamánicos. Lo encontramos, por ejemplo, en las tumbas de los chamanes yakutes. Un *táltos* húngaro "tenía un bastón o una estaca frente a su choza y un pájaro estaba posado sobre ese bastón. Él enviaba al pájaro adonde debía ir".[64] Vemos un pájaro posado sobre un poste en el célebre bajorrelieve de Lascaux (hombre con cabeza de pájaro) en el cual Horst Kirchner vio la representación de un trance chamánico.[65] De cualquier manera, no cabe duda de que el motivo del "pájaro sobre un poste" es sumamente arcaico.

Se ve en estos ejemplos que el simbolismo y las mitologías del "vuelo mágico" rebasan el chamanismo *strictu sensu* y lo preceden: pertenecen a la ideología de la magia universal y desempeñan un papel esencial en muchos conjuntos mágico-religiosos. Se explica, por tanto, que aparezcan en el chamanismo este simbolismo y estas mitologías. ¿No ponían acaso de manifiesto, no hacían evidente la condición sobrehumana de los chamanes y, en última instancia, su libertad de moverse impunemente en las tres zonas cósmicas y de pasar indefinidamente de la "vida" a la "muerte" y viceversa, exactamente igual que los espíritus, de cuyos prestigios se apropiaron? El "vuelo mágico" de los Soberanos revela la misma autonomía e igual victoria sobre la Muerte.

Recordemos a este propósito que la levitación de los santos y de los magos aparece atestiguada tanto en las tradiciones cristianas como en las islámicas.[66] Es más, la hagiografía católica ha recogido gran número de levitaciones e incluso de "vuelos" (*La lévitation*, París, 1928), el reciente y documentado estudio de Olivier Leroy, lo prueba.[67] El ejemplo más sobresaliente es el de San José de Cupertino (1603-1663). Un testigo describe del siguiente modo su levitación: "...se elevó en el espacio, y, desde el centro de la iglesia, voló, como un pájaro, hasta el altar mayor, y allí besó el tabernáculo..." (Leroy: *op. cit.*, p. 125). "En ocasiones también se le veía... volar sobre los altares de San Francisco y de la Virgen de la Grotello..." (*ibid.*, p. 126). Voló otra vez hasta un olivo "y permaneció media hora de rodillas en una rama; ésta oscilaba como si un ave se hubiese posado en ella" (*ibid.*, p. 127). En otra ocasión voló, en éxtasis, a una altura de dos metros y medio del suelo, hasta un almendro que se hallaba unos treinta metros más allá (p. 128). Entre los innumerables ejemplos de levitación o de vuelo de santos o de personas piadosas, citaremos las experiencias de Sor María de Jesús Crucificado, carmelita árabe: se elevaba a gran altura en el aire, hasta la copa de los árboles, en el jardín

del Carmelo, de Belén, "pero empezaba alzándose con ayuda de algunas ramas y jamás se sostenía libremente en el vacío" (*op. cit.*, p. 178).

El puente y el "paso difícil"

Los chamanes tienen que atravesar, como los difuntos, un puente en su viaje a los Infiernos. El éxtasis supone, igual que la muerte, una "mutación", que el mito transforma plásticamente en un paso peligroso. Hemos hallado muchos ejemplos. Como nuestro propósito es consagrar toda una obra a este tema, nos contentaremos aquí con algunas notas sucintas. El simbolismo del puente funerario está universalmente extendido y rebasa la ideología y la mitología chamánicas.[58] Este simbolismo es solidario, por una parte, del mito de un puente (o de un árbol, o de un bejuco), que en otro tiempo enlazaba la Tierra con el Cielo, y merced al cual los hombres se comunicaban fácilmente con los dioses; por otra parte, está relacionado con el simbolismo iniciático de la "puerta estrecha", o con un "paso paradójico" que ilustraremos con algunos ejemplos. Nos hallamos ante un conjunto mitológico cuyos principales elementos son los siguientes: *a) in illo tempore,* en la época paradisíaca de la humanidad, un puente unía la Tierra con el Cielo,[59] y se pasaba de la una al otro sin tropezar con obstáculos, porque no existía la *muerte; b)* una vez interrumpidas las comunicaciones *fáciles* entre Tierra y Cielo, ya no se pasa por el puente, sino "en espíritu", esto es, como muerto, o en éxtasis; *c)* este paso es difícil, en otras palabras, está lleno de obstáculos y no todas las almas consiguen atravesarlo: es preciso vérselas con los demonios y los monstruos que querrían apoderarse del alma y devorarla, o el puente se hace de pronto tan sutil como el filo de una navaja de afeitar cuando caminan por él los impíos, etc.; sólo los "buenos" y especialmente los "iniciados" cruzan con facilidad el puente (estos últimos conocen, en cierto modo, el camino, puesto que han sufrido la muerte y la resurrección rituales); *d)* algunos privilegiados consiguen, no obstante, atravesarlo en vida, ya en éxtasis, como los chamanes, ya "por la fuerza", como ciertos héroes, o ya, por último, "paradójicamente" por la "sabiduría" o por la iniciación (volveremos a hablar en seguida acerca de la "paradoja").

El hecho que nos parece importante es que se supone que muchísimos rituales "construyen" simbólicamente un "puente" o una "escala", debido a la propia fuerza del rito. Esta idea aparece comprobada, por ejemplo, en el simbolismo del sacrificio brahmá-

nico (cf. *Taittirîya Samhitâ*, VI, 5, 3, 3; VI, 5, 4, 2; VII, 5, 8, 5; etc.). Ya hemos visto que la cuerda que une los álamos rituales erigidos para la sesión chamánica se llama justamente "puente" y simboliza la ascensión del chamán al Cielo. En ciertas iniciaciones japonesas, los candidatos están obligados a construir un "puente" sobre siete flechas y con siete láminas.[60] Este rito debe relacionarse con las escalas de cuchillos que suben los candidatos durante su iniciación chamánica y, en general, con los ritos iniciáticos de ascensión. El sentido de todos estos ritos de "paso peligroso" es el siguiente: se establece una comunicación entre la Tierra y el Cielo y se trata de restaurar el camino fácil que era el existente *in illo tempore*. Si se consideran desde un determinado punto de vista, todos los ritos iniciáticos persiguen la reconstitución de "un paso" hacia el más allá y, por lo tanto, la abolición de la ruptura de los niveles característica de la condición humana después de la "caída".

La vitalidad del simbolismo del puente está demostrada también por el papel que éste desempeña, tanto en las apocalipsis cristianas e islámicas como en las tradiciones iniciáticas de la Edad Media occidental. La *Visión de San Pablo* nos muestra un puente "sutil como un cabello" que enlaza nuestro mundo con el Paraíso.[61] La misma imagen se halla en los escritores y místicos árabes: el puente es "más fino que un cabello" y une a la Tierra con las esferas astrales y el Paraíso; igual que en las tradiciones cristianas, los pecadores, incapaces de atravesarlo, son precipitados al Infierno. La terminología árabe subraya claramente el "acceso difícil" del puente o del "sendero".[62] Las leyendas medievales hablan de un "puente oculto bajo el agua" y de un puente-sable por el cual el héroe (Lancelot) debe pasar con las manos y los pies desnudos: este puente es "más cortante que una hoz" y el paso se realiza "con sufrimiento y agonía". El carácter iniciático de paso del puente-sable está asimismo confirmado por otro hecho: antes de emprender la hazaña Lancelot vio en la otra orilla dos leones, pero una vez que llegó a ella sólo distinguió un lagarto: el "riesgo" desaparece al triunfar sobre la prueba iniciática.[63]

En las tradiciones finlandesas, Väinämöinen y los chamanes que viajan en trance hacia el otro mundo (Tuonela) deben atravesar un puente de espadas y de cuchillos.[64]

El "paso estrecho" o "peligroso" es un motivo corriente, tanto en las mitologías funerarias como en las mitologías iniciáticas (ya conocemos la solidaridad e incluso la coalescencia que a veces afecta a unas y otras). En Nueva Zelanda el muerto tiene que pasar por un espacio angostísimo y entre dos demonios que tratan

de apresarlo; si es "ligero" consigue pasar, pero si es "pesado", cae y es presa de los demonios.[65] "Ligereza" o "rapidez" —como en los mitos que exigen pasar "muy de prisa" por las fauces de un monstruo— es siempre una fórmula simbólica de la "inteligencia", de la "cordura", la "trascendencia" y, en última instancia, de la iniciación. "Es difícil pasar por la hoja afilada de una navaja de afeitar, dicen los poetas para expresar la dificultad del camino (que lleva al conocimiento supremo)", se lee en la *Katha Upanisad* (III, 14).[66] Esta fórmula descubre el carácter iniciático del conocimiento metafísico. "¡Qué estrecha es la puerta y qué angosta la senda que lleva a la vida, y cuán pocos los que dan con ella!" (San Mateo, VII, 14).

En efecto, el simbolismo de la "puerta estrecha" y del "puente peligroso" se relaciona con el que hemos llamado "paso paradójico" porque aparece en ocasiones como una imposibilidad o una situación sin salida. Recuérdese que los candidatos chamanes o los héroes de ciertos mitos se hallan a veces en una situación aparentemente desesperada: deben pasar por el sitio "en que la noche y el día se encuentran", o hallar una puerta en un muro, o subir al Cielo por un lugar que sólo se abre un instante, pasar entre dos muelas en continuo movimiento, entre dos peñascos que se entrechocan o incluso entre las quijadas de un monstruo, etcétera.[67] Como ha observado justamente Coomaraswamy, todas estas imágenes míticas expresan la necesidad de superar las fuerzas contrapuestas, de abolir la "polaridad", que es característica de la condición humana, para llegar a la realidad última. "El que quiere ir de este mundo al otro, o volver del más allá, debe hacerlo en el 'intervalo' de una sola dimensión e intemporal que media entre las fuerzas emparentadas entre sí, pero adversas, a través de las que sólo se puede pasar en un instante" (Coomaraswamy: *Symplegades*, p. 486). Este paso "paradójico" subraya precisamente en los mitos que el que lo consigue ha rebasado la condición humana: es chamán, héroe o "espíritu" y, en efecto, sólo puede realizarse el paso "paradójico" si se es un "espíritu".

Estos pocos ejemplos aclaran la función de los mitos, ritos y símbolos de "paso" en la ideología y las técnicas chamánicas. Al pasar extáticamente el puente "peligroso" que une los dos mundos, y que sólo los muertos pueden afrontar, el chamán demuestra, por una parte, que es "espíritu", que ya no es un ser humano, y trata, por otra parte, de restaurar la comunicación que existía *in illo tempore* entre este mundo y el Cielo: en efecto, lo que realizan en nuestros días los chamanes *en éxtasis* eran capaces de hacerlo

antaño, en la aurora del mundo, *in concreto* todos los seres humanos: subían al Cielo o bajaban de él sin tener que recurrir al trance. El éxtasis hace otra vez "actual" provisionalmente, y sólo para un grupo restringido de personas —los chamanes—, el estado primordial de toda la humanidad. En este respecto la experiencia mística de los "primitivos" es un retorno a los orígenes, un retroceso al tiempo místico del paraíso perdido. Para el chamán en éxtasis, el Puente, el Árbol, el Bejuco o la Cuerda, etc., que enlazaba *in illo tempore* la Tierra con el Cielo, vuelve a tener, un instante, su realidad y su actualidad.

La escala. El camino de los muertos. La ascensión

Se han encontrado innumerables ejemplos de ascensión chamánica al Cielo por medio de una escala.[68] Se utiliza el mismo procedimiento, ya para facilitar la bajada de los dioses a la Tierra, ya para asegurar la ascensión del alma del muerto. Así, en el archipiélago índico se convida al dios del Sol a bajar hasta la Tierra por una escala de siete peldaños. Entre los Dayacos de Dusun, el hombre-médico, llamado para curar a un enfermo, coloca en el centro del cuarto una escala que llega al techo; por ésta bajan los espíritus invitados por el brujo para que se posesionen de él.[69] Algunas tribus malayas hincan en las tumbas unos palos que llaman "escaleras de almas", indudablemente para que los difuntos puedan abandonar su sepulcro y subir al Cielo.[70] Los Mangar, tribu de Nepal, utilizan una escalera simbólica haciendo nueve muescas o peldaños en un palo que clavan en la tumba: esta escalera sirve al alma del difunto para subir a los Cielos.[71]

Los egipcios han conservado en sus textos funerarios la expresión *asken pet* (*asken:* peldaño), con objeto de mostrar que la escala puesta a su disposición por Ra, para subir al Cielo, es una escala verdadera.[72] "Instalaron una escala para que yo pudiera ver a los dioses" —dice el *Libro de los Muertos*—.[73] "Los dioses le hicieron una escala para que, utilizándola, suba al Cielo" (Weill: *op. cit.*, p. 28). En muchísimos sepulcros de las dinastías arcaicas y medievales se han encontrado amuletos que representan una escala (*maqet*) o una escalera.[74] Enterradas en los sepulcros de la frontera del Rin se hallaron figurillas análogas.[75]

En los misterios mitríacos aparece una escala (*climax*) de siete peldaños y ya hemos visto que el sacerdote-rey Kosingas amenazaba a sus súbditos con ir a ver a Hera utilizando una escalera o escala. Probablemente una parte de la iniciación órfica consistía

en una ascensión celeste por una escala ritual.[76] Sea como fuere, en Grecia se conocía el simbolismo de la ascensión mediante una escalera.[77]

W. Bousset había relacionado, hace mucho tiempo, la escala mitríaca con unas concepciones orientales análogas e indicado su común simbolismo cosmológico.[78] Pero importa aclarar igualmente el simbolismo del "Centro del Mundo", que está presente, de modo implícito, en todas las ascensiones celestes. Jacob sueña con una escala que llega al Cielo y por la cual "...subían y bajaban los ángeles de Dios..." (Génesis, XXVIII, 12). La piedra sobre la que se duerme Jacob es un *béthel* y se halla en el centro del mundo, porque allí es donde se había efectuado el enlace de todas las regiones cósmicas.[79] En la tradición islámica, Mahoma ve una escala que sube desde el templo de Jerusalén (el "Centro" por excelencia) hasta el Cielo, con ángeles a derecha e izquierda: por esta escala ascienden hasta Dios las almas de los justos.[80] La escala mística aparece copiosamente en la tradición cristiana: citemos el martirio de Santa Perpetua o la leyenda de San Olaf.[81] San Juan Clímaco adopta el simbolismo de la escala para describir las distintas fases de la ascensión espiritual. Un simbolismo de notable similitud se halla en la mística islámica: la ascensión del alma hacia Dios entraña la subida obligatoria de siete peldaños: arrepentimiento, abstinencia, renunciación, pobreza, paciencia, confianza en Dios y satisfacción.[82] El simbolismo del "peldaño", de las "escalas" y de las "ascensiones" lo ha utilizado incesantemente la mística cristiana. Dante vio en el cielo de Saturno una escala de oro que subía vertiginosamente hasta la última esfera celeste y por la cual ascienden las almas de los bienaventurados (*Paradiso,* XXI, XXII).[83] También la tradición de los alquimistas conserva el símbolo de la escala de siete peldaños; un códice representa la iniciación alquímica por medio de una escalera de siete peldaños a lo alto de la cual suben unos hombres con los ojos vendados; en el séptimo escalón hay un ser humano, con los ojos sin vendar, ante una puerta cerrada.[84]

También en África,[85] en Oceanía[86] y en América del Norte[87] es conocido el mito de la ascensión al Cielo por medio de una escala. Pero la escalera es solamente una de las muchas expresiones simbólicas de la ascensión: se puede llegar al Cielo por el fuego o el humo,[88] subiendo por un árbol,[89] o por una montaña,[90] trepando por una cuerda[91] o por un bejuco,[92] por el Arco Iris[93] o incluso por un rayo de sol. Recordemos, por último, otro grupo de mitos y de leyendas relacionado con el tema de la ascensión:

la "cadena de las flechas". Un héroe sube al Cielo después de clavar la primera flecha en la bóveda celeste, la segunda en la primera y así sucesivamente hasta que llega a contrahacer una cadena entre el Cielo y la Tierra. El tema se encuentra en Melanesia, América del Norte y América del Sur; no aparece en África ni en Asia.[94] Como en Australia se desconocía el arco, su lugar en el mito es sustituido por una lanza que tiene un largo pedazo de tela; una vez clavada la lanza en la bóveda celeste, el héroe sube hasta allí con la ayuda de la tela (*ibid.*, pp. 76-7).[95]

Se necesitaría un libro entero para exponer suficientemente estos temas míticos y sus consecuencias rituales. Precisemos tan sólo que los itinerarios son válidos tanto para los héroes míticos, como para los chamanes (brujos, hombres-médicos, etc.), y para un cierto número de muertos privilegiados. No podemos estudiar en estas páginas el complejísimo problema de la variedad de los itinerarios *post-mortem* en las distintas religiones.[96] Advirtamos simplemente que en ciertas tribus, que se encuentran entre las más arcaicas, se cree que los muertos van al Cielo; pero la generalidad de los pueblos "primitivos" cuentan, por lo menos, con dos itinerarios *pos-mortem:* celeste para los seres privilegiados (jefes, chamanes, "iniciados") y horizontal o infernal para los demás hombres. Así, muchas tribus australianas —los Narrinyeri, los Dieri, los Buandik, los Kurnai y los Kulin— creen que sus muertos se precipitan al Cielo; [97] entre los Kulin, suben por los rayos del sol en ocaso.[98] Pero en el centro de Australia los muertos frecuentan los lugares familiares a los que concurrían en vida; en otros lados, se dirigen hacia otros territorios del Oeste.[99]

Para los Maorí de Nueva Zelanda la ascensión de las almas es larga y difícil, porque hay diez cielos y solamente en el último viven los dioses. El sacerdote emplea varios medios para cumplir su cometido: canta y acompaña mágicamente al alma hasta el Cielo; a la vez procura, mediante un ritual específico, separar el alma del cadáver e impulsarla hacia lo alto. Cuando el que muere es un jefe, el sacerdote y sus asistentes clavan unas plumas de ave en la punta de una vara y cantan elevando poco a poco sus varas en el aire.[100] Señalemos que, aun en este caso, sólo los privilegiados suben al Cielo; los demás mortales marchan a través del océano o hacia una región subterránea.

Si se trata de obtener una visión de conjunto, de todos los mitos y ritos que acabamos de enumerar sucintamente, se sorprende uno al comprobar que tienen en común una idea dominante: es posible la comunicación entre el Cielo y la Tierra —o lo fue *in*

illo tempore— por un medio físico cualquiera (arco iris, puente, escalera, bejuco, cuerda, "cadena de flechas", montaña, etc.). Todas estas imágenes simbólicas del enlace entre Cielo y Tierra no son sino variantes del Árbol del Mundo o del *Axis Mundi*. Ya hemos visto en otro capítulo que el mito y el simbolismo del Árbol Cósmico llevan en sí la idea de un "Centro del Mundo", y un punto en el cual coinciden la Tierra, el Cielo y el Infierno. Hemos comprobado también que el simbolismo del Centro, aunque desempeña un papel capital en las técnicas chamánicas, está infinitamente más extendido que el propio chamanismo y que es su hermano mayor. El simbolismo del "Centro del Mundo" es igualmente solidario del mito de una época primordial en que las comunicaciones entre el Cielo y la Tierra, esto es, entre los dioses y los hombres, eran no sólo posibles, sino facilísimas y estaban al alcance de todos. Los mitos que acabamos de enumerar se refieren por lo común a ese *illud tempus* primordial, pero algunos de ellos aluden a una ascensión celeste realizada por un Héroe, o por un Soberano, o por un Brujo *tras* la ruptura de las comunicaciones; en otros términos, imaginan que ciertos elegidos o privilegiados tienen aún la posibilidad de volver al origen del Tiempo, de hallar de nuevo el instante mítico y paradisíaco anterior a la "caída", esto es, anterior a la ruptura de las comunicaciones entre Cielo y Tierra.

Los chamanes pertenecen a esta categoría de elegidos o privilegiados; pero no son los únicos que pueden volar al Cielo, o llegar a él por medio de un árbol, de una escalera, etc.; otros seres de excepción pueden rivalizar con ellos: los soberanos, los héroes, los iniciados... Los chamanes están por encima de todas las categorías de privilegiados gracias a su técnica específica que es el éxtasis. El éxtasis chamánico puede considerarse —ya lo hemos visto— como la recuperación de la condición humana anterior a la "caída"; dicho de otro modo, reproduce una "situación primordial" sólo accesible para los demás humanos por la muerte (porque las ascensiones al Cielo mediante ritos —cf. el caso del sacrificador de la India védica— son *simbólicas*, no *concretas* como las de los chamanes). Aunque la ideología de la ascensión chamánica sea en extremo coherente y solidaria de las concepciones místicas que acabamos de recordar ("Centro del Mundo", ruptura de las comunicaciones, decadencia de la humanidad, etc.), se han encontrado muchos casos de prácticas chamánicas aberrantes.[101] Pensamos, ante todas las cosas, en los medios rudimentarios y mecánicos de obtener el trance (narcóticos, danzas hasta producir el agotamiento,

"posesión", etc.). Cabe preguntarse si fuera de las explicaciones "históricas" que se podrían hallar a estas prácticas aberrantes (decadencia a causa de influjos culturales exteriores, hibridación, etc.), no pueden ser interpretadas en otro plano. Cabe preguntarse, por ejemplo, si el lado aberrante del trance chamánico no se debe a que el chamán pretende experimentar *in concreto* un simbolismo y una mitología que, por su propia naturaleza, no se pueden "experimentar" en el plano "concreto"; si, en una palabra, el deseo de conseguir, a cualquier precio y por el medio que fuere, una ascensión *in concreto,* un viaje místico, pero a la vez *real,* al Cielo no ha llevado a los trances aberrantes que hemos visto; si, en fin, estos comportamientos no son la consecuencia inevitable del exasperado deseo de "vivir", esto es, de "experimentar" en un terreno carnal, algo que, en la actual situación humana, no es ya accesible sino en un plano espiritual. Pero preferimos dejar en suspenso este problema, que rebasa, por otra parte, lo acotado por la historia de las religiones, e invade el dominio de la filosofía y de la teología.

CONCLUSIONES

LA FORMACIÓN DEL CHAMANISMO NOR-ASIÁTICO

Recordemos que el vocablo "chamán" nos viene, a través del ruso, del tunguso *shaman*. La explicación de este término partiendo del pali *samana* (sánscrito *çramana*) —por mediación del chino *cha-men* (simple transcripción del vocablo pali)— y aceptada por la mayoría de los orientalistas del siglo XIX, fue pronto puesta en duda, sin embargo (en 1842 por W. Schott y en 1846 por Dordji Banzarov), y rechazada (por J. Németh [1] en 1914 y por B. Laufer en 1917).[2] Estos sabios creyeron que podían demostrar que el vocablo tunguso pertenecía al grupo de las lenguas turco-mongolas, y esto merced a determinadas correspondencias fonéticas: la *k'* inicial del turco arcaico, desarrollándose en tátaro *k*, chuvache *j*, yakuta *x* (fricativa sorda, como en el alemán *arch*), mongol *ts, tch* y manchú-tunguso *s* o *sh*, el tunguso *shaman* podría considerarse como el equivalente fonético exacto del turco-mongol *kam* (*qam*), que designa justamente al chamán propiamente dicho en la mayoría de las lenguas turcas.

Pero G. J. Ramstedt [3] ha demostrado la insuficiencia de la ley fonética de Németh. Por otra parte, el descubrimiento de vocablos semejantes en tokhariano (*samâne*: "monje budista") y en el soghdiano (*çmn*: *çaman*) pone de nuevo en primer término la hipótesis de que este término venga de la India.[4] Como no nos arriesgamos a adoptar posición alguna en lo que atañe al aspecto lingüístico de la cuestión, y teniendo en cuenta lo difícil que es explicar la emigración de este vocablo hindú desde el Asia central hasta el extremo oriental de esta parte del mundo, queremos añadir que el problema de las influencias hindúes sobre los pueblos siberianos debe situarse en su conjunto y utilizando a la vez los datos etnográficos y los históricos.

Esto es lo que ha hecho Shirokogorov en relación con los Tunguses en una serie de trabajos,[5] cuyos resultados y conclusiones generales trataremos de resumir. La palabra *shaman*, advierte Shirokogorov, parece ser ajena a la lengua tungusa. Pero —y esto es más importante— el mismo fenómeno del chamanismo presenta elementos de origen meridional reflejados en elementos budistas (lamaístas). En efecto, el budismo había penetrado profundamente

en el noreste de Asia: durante el siglo IV en Corea, durante la segunda mitad del primer milenio entre los Uigures, durante el siglo XIII entre los Mongoles, y durante el siglo XV en la región del Amur (presencia de un templo budista en la desembocadura del río Amur). La mayoría de los nombres de los espíritus (*burkhan*) de los Tunguses está tomada de los Mongoles y de los Manchúes que, a su vez, la habían recibido de los lamaístas.[6] Shirokogorov descubre influencias modernas en el indumento, el tambor y las pinturas de los chamanes tungusos.[7] Además, los Manchúes afirman que el chamanismo apareció entre ellos a mediados del siglo XI, pero que no se extendió hasta la dinastía Ming (siglos XIV-XVII). Los Tunguses del Sur pretenden, por otra parte, que su chamanismo está copiado de los Manchúes y de los Dahur. Por último, los Tunguses del Norte sufrieron el influjo de sus vecinos meridionales los Yakutes. Shirokogorov cree poder demostrar la coincidencia entre la aparición del chamanismo y la difusión del budismo en estas comarcas del norte de Asía, apoyándose en que el chamanismo floreció en Manchuria entre los siglos XII y XVII, en Mongolia antes del XIV, entre los Kirghizes y los Uigures probablemente entre los siglos VII y XI, esto es, poco antes del reconocimiento oficial del budismo (lamaísmo) por parte de todos estos pueblos (*Sramana-shaman*, p. 125). El etnólogo ruso recuerda además algunos elementos etnográficos de origen meridional: la serpiente (en ciertos casos, el *Boa constrictor*), presente en la ideología y en el indumento ritual del chamán, no se encuentra en las creencias religiosas de los Tunguses, de los Manchúes, de los Dahur, etc., y entre algunos de estos pueblos el propio animal es desconocido.[8] El tambor chamánico —cuyo centro de difusión parece ser, en opinión del sabio ruso, la región del lago Baikal— desempeña un papel de primer orden en la música religiosa lamaísta, como por otra parte el espejo de cobre, también de origen lamaísta, y que ha llegado a ser tan importante en el chamanismo que éste se puede practicar incluso sin indumento y sin tambor, con tal de que se posea aquel espejo. Algunos tocados están también tomados del lamaísmo.

En conclusión, Shirokogorov considera que el chamanismo tunguso es un "fenómeno relativamente reciente que, según parece, se difundió de Oeste a Este y de Sur a Norte. Comprende muchos elementos copiados directamente del budismo. . ." (*Sramana-shaman*, p. 127). "El chamanismo tiene sus profundas raíces en el sistema social y en la psicología de la filosofía animista, característica de los Tunguses y otros chamanistas. Pero es igualmente

cierto que el chamanismo, en su forma actual, es una de las consecuencias de la penetración del budismo entre los grupos étnicos del Asia del noreste" (*ibid.*, p. 130, *n.* 52). En su gran síntesis, *The psychomental complex of the Tungus*, Shirokogorov adopta la fórmula: "el chamanismo estimulado por el budismo" (p. 282). Este fenómeno se observa aún actualmente en Mongolia: los lamas aconsejan a los desequilibrados que se hagan chamanes y muchas veces un lama se convierte en chamán y utiliza los "espíritus" de los chamanes (*ibid.*). Por lo tanto, no nos debe asombrar que los conjuntos culturales tungusos estén saturados de elementos tomados del budismo y del lamaísmo (*ibid.*). La coexistencia del chamanismo y del lamaísmo se comprueba, además, en otros pueblos de Asia. Por ejemplo, entre los Tuvané, en muchas yurtes, incluso en las de los lamas, se suelen encontrar, junto a imágenes de Buda, los *éréni* chamánicos, que defienden del espíritu malo.[9]

Estamos completamente de acuerdo con la fórmula de Shirokogorov: "el chamanismo estimulado por el budismo". Efectivamente, las influencias meridionales han modificado y enriquecido el chamanismo tunguso, pero éste *no es una creación del budismo.* Como advierte el propio Shirokogorov, antes de la intrusión del budismo, la religión de los Tunguses estaba dominada por el culto de Buga, el Dios del Cielo; también desempeñaba cierto papel el ritual de los muertos. Si no había allí "chamanes" en el sentido actual del término, existían, no obstante, sacerdotes y magos especializados en los sacrificios ofrecidos a Buda y en el culto de los muertos. Hoy por hoy —advierte Shirokogorov— en todas las tribus tungusas los chamanes no toman parte en los sacrificios en honor del Dios celeste; en cuanto al culto de los muertos, los chamanes, como hemos visto, sólo son invitados en casos excepcionales; por ejemplo, cuando un difunto no quiere abandonar la Tierra y tiene que ser atraído hasta los Infiernos por medio de una sesión chamánica (*Psychomental complex*, p. 282). Aunque es cierto que los chamanes tungusos no intervienen en los sacrificios ofrecidos a Buga, no es menos cierto que en las sesiones chamánicas subsisten todavía algunos elementos que podrían considerarse como celestes: por otra parte, se encuentran múltiples testimonios del simbolismo de la ascensión entre los Tunguses. Es posible que dicho simbolismo haya sido tomado, en su forma actual, de los Buriatos y los Yakutes, pero esto no prueba que los Tunguses no lo conocieran antes de entablar relaciones con sus vecinos del Sur; la importancia religiosa del Dios celeste y la universalidad de los mitos y de los ritos de ascensión en el extremo norte de

Siberia y en las regiones árticas nos obliga a suponer precisamente todo lo contrario. Esto nos permite sacar la conclusión siguiente acerca de la formación del chamanismo tunguso: las influencias lamaístas se han manifestado especialmente por la importancia que se ha llegado a conceder a los "espíritus" y en la técnica utilizada para dominarlos e incorporarlos. En consecuencia, podríamos considerar el chamanismo tunguso, en su forma actual, fuertemente influido por el lamaísmo. Pero ¿tenemos derecho a considerar el chamanismo asiático y siberiano, en su conjunto, como el resultado de semejantes influencias sino-budistas?

Antes de dar una respuesta, recordemos ciertas conclusiones del presente trabajo. Hemos podido comprobar que el elemento específico del chamanismo no lo constituye la incorporación de los "espíritus" por el chamán, sino el éxtasis provocado por la ascensión al Cielo o por el descenso a los Infiernos; la incorporación de los espíritus y la "posesión" por espíritus son fenómenos universalmente extendidos, pero no pertenecen indispensablemente al chamanismo *strictu sensu*. Desde este punto de vista, el actual chamanismo tunguso no puede ser considerado como una forma "clásica" del chamanismo, precisamente a causa de la importancia capital que se concede a la incorporación de los espíritus y al modesto papel que desempeña la ascensión celeste. Ahora bien, hemos visto, como dice Shirokogorov, que son justamente la ideología y la técnica puestas en práctica para dominar e incorporar los "espíritus" —esto es, la contribución meridional (lamaísta)— las que han dado al chamanismo tunguso su aspecto actual. En consecuencia, hay hartos motivos para considerar esta forma moderna de chamanismo tunguso como una hibridación del antiguo chamanismo nor-asiático; por otro lado, y como hemos visto, los mitos se refieren insistentemente a la decadencia actual del chamanismo, y semejantes mitos se encuentran tanto entre los Tátaros del Asia central como entre los pueblos del extremo nordeste de la Siberia.

En cuanto a las influencias del budismo (lamaísmo), decisivas en lo que concierne al chamanismo tunguso, se manifiestan asimismo sobre los Buriatos y los Mongoles. En varias ocasiones hemos señalado las pruebas de tales influencias hindúes en la mitología, la cosmología y la ideología religiosas de los Buriatos, Mongoles y Tátaros. Desde luego el budismo es el que ha trasmitido en el Asia central la contribución religiosa de la India. Pero aquí se impone una advertencia: los influjos hindúes no han sido los primeros ni los únicos influjos meridionales patentes en el Asia central y septentrional. Desde la más remota prehistoria, las cul-

turas meridionales y, más tarde, el Cercano Oriente antiguo, han influido en todas las culturas del Asia central y de la Siberia. La Edad de Piedra de las regiones circumpolares depende de la prehistoria de Europa y del Cercano Oriente.[10] Las civilizaciones prehistóricas y protohistóricas de la Rusia septentrional y del Asia del norte están notoriamente influidas por las civilizaciones paleo-orientales.[11] Etnológicamente, hay que considerar todas las culturas de los nómadas como tributarias de los descubrimientos hechos por las civilizaciones agrícolas y urbanas; indirectamente, él influjo de estas últimas se introduce profundamente hacia el Norte y el Noreste. Y este influjo, que se inicia en la prehistoria, llega hasta nuestros días. Ya hemos visto la importancia de las influencias indoiranias y mesopotámicas en la formación de las mitologías y de las cosmologías del Asia central y de la Siberia. Hay términos iranios conocidos entre los Ugrios, los Tátaros y hasta los Mongoles.[12] Los contactos culturales y las influencias recíprocas entre China y el Oriente helenístico son, además, harto conocidos. Y la Siberia se ha beneficiado, a su vez, con este cambio cultural: las cifras utilizadas por los distintos pueblos siberianos proceden, indirectamente, tanto de Roma como de la China (Kai Donner: *La Sibérie*, pp. 215-6). Las influencias de la civilización china llegan hasta el Obi y el Yenisei.[13]

En esta perspectiva histórico-etnológica deben incorporarse las influencias meridionales sobre las religiones y las mitologías de los pueblos del Asia central y septentrional. Por lo que se refiere al chamanismo propiamente dicho, ya se han visto los resultados de tales influencias, especialmente en las técnicas mágicas. El indumento y el tambor[14] chamánicos han sufrido también influencias meridionales. Pero no se puede considerar que el chamanismo, en su estructura y su conjunto, sea una creación de estos influjos meridionales. Los documentos que hemos recogido e interpretado en la presente obra nos muestran que la ideología y las técnicas específicas del chamanismo se evidencian en culturas arcaicas, en las que es imposible admitir influencias paleo-orientales.

Basta con recordar, por un lado, que el chamanismo del Asia central tiene afinidades con la cultura prehistórica de los cazadores siberianos,[15] y por otro lado, que encontramos técnicas e ideologías chamánicas en las poblaciones primitivas de Australia, de Malaya, de América del Sur y del Norte, así como en otras regiones.

Las investigaciones recientes han puesto claramente en evidencia elementos chamánicos en la religión de los cazadores paleolíticos. Horst Kirchner ha interpretado el célebre bajorrelieve de Lascaux

como una representación de un trance chamánico (*Ein archäologischer Beitrag*). El mismo autor considera que los "Kommandostäbe" —misteriosos objetos encontrados en las excavaciones prehistóricas— son baquetas de tambor.[16] Si esta interpretación es aceptada, esto significará que los brujos prehistóricos utilizaban tambores comparables a los de los chamanes siberianos. A propósito de esto, puede ser interesante hacer notar que se han encontrado baquetas de hueso en la isla de Oleny, en el mar de Barents, en un sitio que data de aproximadamente 500 años a. c.[17] Para terminar, Karl J. Narr ha vuelto a considerar el origen y la cronología del chamanismo en su importante estudio *Bärenzeremoniell und Schamanismus in der Älteren Steinzeit Europas*.[18] Hace notar la influencia de las nociones de fertilidad (estatuillas femeninas o "Venus") sobre las creencias religiosas de los cazadores prehistóricos del norte de Asia; sin embargo, esta influencia no ha roto con la tradición paleolítica (p. 260). Sus conclusiones son las siguientes: los cráneos y los huesos de animales encontrados en las excavaciones del paleolítico europeo (de 50 mil hasta alrededor de 30 mil años a. c.) pueden ser interpretados como ofrendas rituales. Es probable que por la misma época, y en relación con los mismos ritos, las concepciones magico-religiosas del regreso de los animales a la vida a partir de sus huesos se han cristalizado; en el "Vostellungswelt" están las raíces del culto del oso en Asia y en América del Norte. Poco después, probablemente alrededor de 25 mil años antes de Cristo, Europa ofrece pruebas de la existencia de las formas más antiguas del chamanismo (Lascaux) con la representación plástica del pájaro, del espíritu protector y del éxtasis (*Bärenzeremoniell*, p. 271).

Corresponde al especialista juzgar la validez de la cronología propuesta por Narr.[19] Lo que parece cierto es la antigüedad de los ritos y símbolos "chamánicos". Habrá que determinar todavía si los documentos puestos al día por los descubrimientos prehistóricos representan las primeras expresiones de un chamanismo *in statu nascendi* o si son únicamente los primeros documentos de los cuales disponemos actualmente y concernientes a un complejo religioso más antiguo que no ha encontrado, sin embargo, manifestaciones "plásticas" (dibujos, objetos rituales, etc.) antes del período de Lascaux.

Para darse cuenta de la formación del conjunto chamánico en el Asia central y septentrional, no hay que perder de vista los dos elementos esenciales del problema: por una parte, la experiencia extática propiamente dicha, esto es, como fenómeno origi-

nario; por otra parte, el medio histórico-religioso en el cual esta experiencia extática se ha incorporado y la ideología que, en último término, la hacía válida. Hemos dicho que la experiencia extática es un "fenómeno originario" porque no vemos razón alguna para considerarla como el producto de un determinado momento histórico, esto es, como engendrada por una cierta forma de civilización; nos inclinamos más bien a considerarla como constitutiva de la condición humana y, en consecuencia, conocida por la humanidad arcaica, en su totalidad; lo que se modificaba y cambiaba con las diferentes formas de cultura y de religión era la interpretación y la valoración de la experiencia extática. Ahora bien, ¿cuál era la situación histórico-religiosa en el Asia central y septentrional, en los lugares en que, posteriormente, el chamanismo cristalizó como un conjunto autónomo y específico? En todas estas comarcas, y desde los tiempos más remotos, era conocida la existencia de un Ser Supremo de estructura celeste, que, morfológicamente, se corresponde, por otra parte, con todos los demás Seres Supremos celestes de las religiones arcaicas (véase nuestro *Traité d'histoire des religions*, cap. II). El simbolismo de la ascensión, con todos los ritos y los mitos que de él dependen, debe relacionarse con los Seres Supremos celestes: ya sabemos que la "altura" era santificada como tal altura, que muchos dioses supremos de los pueblos arcaicos se llaman "El de lo alto", "El del Cielo" o simplemente "Cielo". Este simbolismo de la ascensión y de la "elevación" conserva su valor y su actualidad religiosos incluso después del "alejamiento" del Ser Supremo celeste; porque, como se sabe, los Seres Supremos pierden poco a poco su actualidad en el culto, dejan el sitio a figuras o a formas religiosas más "dinámicas" y más "familiares" (los dioses de la tormenta y de la fecundidad, los demiurgos, las almas de los muertos, las Grandes Diosas, etc.). El conjunto mágico-religioso que por costumbre recibe el nombre de matriarcado muestra con mayor claridad la transformación del Dios celeste en un *deus otiosus*. La disminución, o incluso la total pérdida de la actualidad religiosa de los Seres Supremos uranios, está en ocasiones señalada en los mitos que aluden a una época primordial y paradisíaca en que las comunicaciones entre el Cielo y la Tierra eran fáciles y accesibles para todo el mundo; después de un acontecimiento cualquiera (y especialmente de una culpa contra algún rito), estas comunicaciones quedaron interrumpidas y los Seres Supremos se retrajeron al más alto de los Cielos. Repitámoslo: la desaparición del culto del Ser Supremo celeste no ha hecho caducar el simbolismo de la ascensión

con todas sus consecuencias. Como hemos visto, este simbolismo aparece en todas partes, y en todos los textos histórico-religiosos. Ahora bien, el simbolismo de la ascensión desempeña un papel esencial en la ideología y las técnicas chamánicas.

Hemos observado en el capítulo precedente en qué sentido el éxtasis chamánico podría ser considerado como una reactualización del *illud tempus* mítico en que los hombres podían comunicarse *in concreto* con el Cielo. Es indudable que la ascensión celeste del chamán (o del *medicine-man*, del mago, etc.) es una supervivencia, profundamente modificada y a veces degradada, de esta ideología religiosa arcaica que tenía su centro en la fe en un Ser Supremo celeste y en la creencia de las comunicaciones concretas entre el Cielo y la Tierra. Pero, como lo hemos notado, el chamán, a causa de su experiencia extática —que le permite revivir un estado inaccesible al resto de la humanidad— está considerado, y se considera él mismo, como un ser de excepción. Los mitos aluden, por otra parte, a unas relaciones más íntimas que median entre los Seres Supremos y los chamanes: se trata sobre todo de un Primer Chamán enviado por el Ser Supremo o por un sustituto suyo (el demiurgo o el dios solar) a la Tierra para defender a los humanos de las enfermedades y los malos espíritus.

Las modificaciones históricas de las religiones del Asia central y septentrional, esto es, en general, el papel cada vez más importante que desempeñan el culto de los antepasados y las figuras divinas o semidivinas que sustituyen al Ser Supremo, alteran, a su vez, la significación de la experiencia extática de los chamanes. Los descensos a los Infiernos,[20] la lucha contra los malos espíritus, pero también las relaciones a la vez más familiares con los "espíritus", que culminan en su "incorporación" o en la "posesión" del chamán por ellos, son innovaciones, la mayoría bastante modernas, imputables a la transformación general del conjunto religioso. Es necesario añadir las influencias meridionales que aparecen precozmente y que han modificado tanto la cosmología como la mitología y las técnicas del éxtasis. Entre estas influencias meridionales hay que contar, en los últimos tiempos, con la aportación del budismo y del lamaísmo unida a los influjos iranios y, en última instancia, a los mesopotámicos que les precedieron.

Es probable que el esquema iniciático de la muerte ritual seguida de la resurrección del chamán sea también una innovación, pero que proceda de tiempos mucho más antiguos: en ningún caso podrá ser imputable a los influjos del Cercano Oriente antiguo

el simbolismo y el ritual de la muerte y resurrección iniciáticas, ya que éste aparece comprobado en las religiones australianas y suramericanas. Pero el culto de los antepasados, con las innovaciones que aportó, es el que ha influido especialmente en la estructura de aquel esquema iniciático. El propio concepto de la muerte mística fue modificado, después de las innúmeras mutaciones mágico-religiosas suscitadas por las mitologías lunares, por los cultos de los muertos y por la elaboración de las ideologías mágicas.

De este modo, hay que representarse el chamanismo asiático como una técnica arcaica del éxtasis cuya ideología subyacente originaria —la creencia en un Ser Supremo celeste con el cual pueden sustentarse relaciones directas por medio de la ascensión al Cielo— ha sido continuamente transformada por una larga serie de contribuciones exóticas, rematadas por la invasión del budismo. El concepto de la muerte mística ha estimulado, además, las relaciones cada vez más seguidas con las almas de los antepasados y los "espíritus", relaciones que han culminado en "posesión".[21] La fenomenología del trance ha sufrido, como hemos visto, muchas alteraciones y degradaciones, debidas en gran parte a una confusión respecto de la naturaleza exacta del éxtasis. Sin embargo, todas estas innovaciones y todas estas degradaciones no han conseguido abolir incluso la posibilidad del verdadero éxtasis chamánico, y hemos podido encontrar aquí y allí ejemplos de experiencias místicas auténticas en forma de ascensión "espiritual" al Cielo, conseguidas por chamanes y preparadas por métodos de meditación comparables a los de los grandes místicos de Oriente y de Occidente.

EPÍLOGO

No hay solución de continuidad en la historia de la mística. Después de varias consideraciones, hemos descubierto en el éxtasis chamánico una "nostalgia del paraíso" que recuerda una de las más antiguas experiencias del tipo de la mística cristiana.[1] En cuanto a la "luz interna", que desempeña un papel esencial en la mística y la metafísica indígenas, así como en la teología mística cristiana, se le ha observado, como ya hemos visto, en el chamanismo esquimal. Debemos añadir que las piedras mágicas con las cuales se embalsama el cuerpo del *medicine-man* australiano simbolizan, de alguna manera, la "luz solidificada".[2]

Sin embargo, el chamanismo no sólo es importante por el lugar que ocupa en la historia de la mística. Los chamanes han jugado un papel esencial en la defensa de la integridad física de la comunidad. Son los campeones antidemoníacos por excelencia; combaten a los demonios, así como a las enfermedades y los brujos de magia negra. La figura ejemplar del chaman-campeón es Dtomba Shi-lo, el fundador mítico del chamanismo Na-Khi, el infatigable asesino de demonios (véase antes, pp. 343 *ss.*). Los elementos guerreros que tienen gran importancia dentro de ciertos tipos de chamanismo asiático (lanza, armadura, arco, espada, etc.), se explican por la necesidad de combatir contra los demonios, verdaderos enemigos de la humanidad. En general, podemos decir que el chamán defiende la vida, la salud, la fecundidad y el mundo de la "luz", contra la muerte, las enfermedades, la esterilidad, la desgracia y el mundo de las "tinieblas".

La combatividad del chamán se convierte, a veces, en una manía agresiva; en ciertas tradiciones siberianas, se dice que los chamanes se enfrentan unos a otros continuamente, en forma de animales (véase antes, p. 92). Pero semejante agresividad es más bien excepcional; es característica de algunos chamanismos siberianos y del *táltos* húngaro. Lo que es fundamental y universal es la lucha del chamán contra lo que podríamos llamar los "poderes del Mal". Nos es difícil imaginar lo que semejante campeón puede representar para una sociedad arcaica. Es, en primer lugar, la certidumbre de que los humanos no están solos en un mundo extraño, rodeados por los demonios y por las "fuerzas del Mal". Aparte de los dioses y seres sobrenaturales a los cuales se dirigen los rezos y se ofrecen sacrificios, existen los "especialistas de lo

sagrado", hombres capaces de "ver" a los espíritus, de subir al cielo y de encontrarse con los dioses, de descender a los infiernos y de combatir contra los demonios, la enfermedad y la muerte. El papel esencial del chamán en la defensa de la integridad física de la comunidad reside sobre todo en el siguiente hecho: los hombres están convencidos de que uno de entre ellos es capaz de ayudarlos en las circunstancias críticas provocadas por los habitantes del mundo invisible.

Es consolador y reconfortante saber que un miembro de la comunidad es capaz de ver lo que está oculto e invisible para los demás y de transmitir informaciones directas y precisas acerca de los mundos sobrenaturales.

Es gracias a su capacidad de viajar por los mundos sobrenaturales y de ver a los seres sobrehumanos (dioses, demonios, espíritus de los muertos, etc.), por lo que el chamán ha podido contribuir de manera decisiva al *conocimiento de la muerte*. Es probable que un gran número de rasgos de la "geografía funeraria", al igual que ciertos temas de la mitología de la muerte sean resultado de las experiencias extáticas de los chamanes. Los paisajes que el chamán percibe y los personajes con los que se topa en sus viajes extáticos al más allá, son descritos minuciosamente por el chamán mismo, durante o después del trance. El mundo desconocido y aterrorizante de la muerte toma forma, se organiza conforme a tipos específicos; termina por presentar una estructura y, con el tiempo, resulta familiar y aceptable. A su vez, los personajes que habitan la muerte se vuelven *visibles;* presentan una cara, poseen una personalidad, incluso tienen una biografía. Poco a poco, el mundo de los muertos se vuelve conocible, y la muerte misma es valorizada sobre todo como un rito de paso hacia una forma espiritual del ser. A fin de cuentas, los relatos de los chamanes sobre sus viajes extáticos contribuyen a "espiritualizar" el mundo de los muertos, enriqueciendo al mismo tiempo este mundo con formas y figuras prestigiosas.

Ya hemos hecho alusión a la existencia de similitudes entre los relatos sobre éxtasis chamánicos y ciertos temas épicos de la literatura oral.[3] Las aventuras del chamán en el otro mundo, las pruebas por las que pasa en sus descensos extáticos a los infiernos y en sus ascensiones celestes, recuerdan las aventuras de personajes de cuentos populares y de héroes de la literatura épica. Es muy probable que un gran número de "temas" o de motivos épicos, al igual que muchos personajes, imágenes y clichés de la literatura épica, sean, en última instancia, de origen extático, en el sentido

de que fueron tomados de las narraciones de los viajes y aventuras de los chamanes en los mundos sobrehumanos.

También es probable que la euforia pre-extática haya constituido una de las fuentes del lirismo universal. Cuando prepara su trance, el chamán toca el tambor, llama a sus espíritus auxiliares, habla un "lenguaje secreto" o "el lenguaje de los animales", imitando los gritos de los animales y, sobre todo, el canto de los pájaros. Acaba por obtener un "segundo estado" que pone en movimiento la creación lingüística y los ritmos de la poesía lírica. Todavía hoy, la creación poética sigue siendo un acto de perfecta libertad espiritual. La poesía rehace y prolonga el lenguaje; todo lenguaje poético empieza por ser un lenguaje secreto, es decir, la creación de un universo personal y un mundo perfectamente cerrado. El acto poético más puro se esfuerza por recrear el lenguaje a partir de una experiencia interior que, parecida en esto al éxtasis o a la inspiración religiosa de los "primitivos", revela el fondo mismo de las cosas. Es a partir de creaciones lingüísticas de este orden, llevadas a cabo por la "inspiración" preextática, como los "lenguajes secretos" de los místicos y los lenguajes alegóricos tradicionales se han cristalizado posteriormente.

Habrá que mencionar igualmente el carácter dramático de la sesión chamánica. No nos referimos únicamente a la puesta en escena, a veces muy elaborada, que, evidentemente, ejerce una influencia benéfica sobre el enfermo.[4] Pero toda sesión verdaderamente chamánica termina por convertirse en un *espectáculo* sin igual en el mundo de la experiencia cotidiana. Las suertes con fuego, los "milagros" del tipo del truco de la cuerda o del árbol de mango, la exhibición de proezas mágicas, revelan otro mundo, el mundo fabuloso de los dioses y los magos, el mundo donde *todo parece posible*, donde los muertos vuelven a la vida y los vivos mueren para resucitar en seguida, donde se puede desaparecer y reaparecer instantáneamente, donde las "leyes de la naturaleza" son abolidas y donde una cierta "libertad" sobrehumana es ilustrada y hecha *presente* de manera explosiva.

Nos es difícil, a nosotros los modernos, imaginar la repercusión de semejante *espectáculo* en una comunidad "primitiva". Los "milagros" chamánicos no solamente confirman y fortifican las estructuras de la religión tradicional, sino que estimulan y nutren la imaginación, hacen desaparecer las barreras entre sueño y realidad inmediata, abren ventanas hacia los mundos habitados por los dioses, los muertos y los espíritus.

Dejemos aquí estas pocas observaciones sobre las creaciones cul-

turales hechas posibles o estimuladas por las experiencias chamánicas. Su estudio profundo rebasa los límites de nuestra obra. ¡Qué libro tan bello podría escribirse acerca de las "fuentes" extáticas de la poesía épica o del lirismo, acerca de la prehistoria del espectáculo dramático y, en general, acerca de los mundos fabulosos descubiertos, explorados y descritos por los antiguos chamanes...!

NOTAS

CAPÍTULO I

[1] En este sentido, y sólo en este sentido, nos parece preciosa la identificación de elementos "chamánicos" en una religión o una mística evolucionadas. El descubrimiento de un símbolo o de un rito chamánicos en la India antigua o en el Irán empieza a tener una significación cuando se llega a ver en el chamanismo un fenómeno religioso netamente precisado; de otra manera, se hablará indefinidamente de los "elementos primitivos", que se pueden descubrir en toda religión, por *evolucionada* que se halle. Porque las religiones de la India y del Irán, como cualquier otra religión del Oriente, antigua o moderna, presentan gran número de "elementos primitivos", que no son, sin embargo, chamánicos. Tampoco se puede considerar "chamánica" cualquier técnica del éxtasis hallada en Oriente, por "primitiva" que pueda ser.

[2] Este fenómeno, particularmente importante para la historia de las religiones, no está en modo alguno limitado al Asia central y septentrional. Se le encuentra en todo el mundo y no se ha logrado aún del todo su explicación: cf. nuestro *Traité d'histoire des religions,* Payot, París, 1949, pp. 53 *ss.* Aunque sólo de una manera indirecta, el presente libro aspira a arrojar alguna luz sobre este problema.

[3] Véase M. Eliade: *Traité d'histoire des religions,* pp. 65 *ss.,* y J. P. Roux: *Tängri. Essai sur le ciel-dieu des peuples altaïques* (en "Revue de l'histoire des religions", CXLIX, 1956, pp. 49-82, 197-230; CL, 1956, pp. 27-54, 173-231). Sobre las religiones siberiana y ugrofinesa, véase ahora I. Paulson, en I. Paulson, A. Hultkrantz y K. Jettmar: *Les Religions arctiques et finnoises* (París, 1965), pp. 15-265.

[4] Cf. E. Lot-Falck: *A propos d'Atügän, déesse mongole de la terre* (en "Revue de l'histoire des religions", CXLIX, 2, 1956, pp. 157-96).

[5] U. Harva (Holmberg): *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker* (en "Folklore Fellows Communications", LII, 125, Helsinki, 1938), p. 247.

[6] Cf. G. Ränk: *Lapp Female Deities of the Madder-Akka Group* (en "Studia septentrionalia", VI, Oslo, 1955, pp. 7-79), pp. 48 *ss.*

[7] Porque en Asia central se verifica también el tránsito, muy conocido, de un dios celeste a un dios de la atmósfera o de la tempestad; cf. *Traité,* pp. 88 *ss.*

[8] Sobre la prehistoria y la historia más antigua de los turcos, véase la admirable síntesis de René Grousset: *L'empire des steppes,* París, 1938; cf. también W. Koppers: "Urtürkentum und Urindogermanentum im Lichte der Völkerkundlichen Universalgeschichte", *Belleten,* núm. 20, Estambul, 1941, pp. 481-525; W. Barthold: *Histoire des Turcs d'Asie centrale,* París, 1945; Karl Jettmar: "Zur Herkunft der türkischen Völkerschaften", *Archiv für Völkerkunde,* III, Viena, 1948, pp. 9-23; *id.: The Altai before the Turks* (en "Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities", 23, Estocolmo, 1951, pp. 135-223); *id.: Urgeschichte Innerasiens,* en Karl J. Narr *et al., Abriss der Vorgeschichte,* pp. 150-61.

[9] Para los Altaicos, véase G. N. Potanin: *Otcherki severo-zapadnoj Mongo-*

lii, IV, San Petersburgo, 1883, p. 57; V. M. Mikhailowski: "Shamanism in Siberia and European Russia", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 24, 1894 (pp. 62-100 y 126-58), p. 90.

[10] Sobre la concesión de los poderes chamánicos, véanse Georg Nioradze: *Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern*, Stuttgart, 1925, pp. 54-8; Leo Sternberg: *Divine election in primitive religion. Including material on different tribes of NE Asia and America*, Congreso Internacional de Americanistas, Extracto de la XXI Sesión, Segunda Parte (Gotemburgo, 1924), Gotemburgo, 1925 (pp. 472-512), *passim*; *id.*, "Die Auserwählung im sibirischen Schamanismus", *Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft*, vol. 50, 1935 (pp. 229-52 y 261-74), *passim*; Uno Harva: *Die religiösen Vorstellungen*, pp. 452 *ss.*; Ake Ohlmarks: *Studien zum Problem des Schamanismus*, Lund-Copenhague, 1939, pp. 25 *ss.*; Ursula Knoll Greiling, "Berufung und Berufungserlebnis bei den Schamanen" (en *Tribus*, n. s., II-III, Stuttgart, 1952-53, pp. 227-38).

[11] K. F. Karjalainen: *Die Religion der Jugra-Völkern*, vol. III (FF Communications, núm. 63, Helsinki), 1927, p. 248.

[12] Karjalainen, *op. cit.*, III, pp. 248-9.

[13] Mikhailowski, *op. cit.*, p. 153.

[14] Mikhailowski, *op. cit.*, pp. 147-8; T. I. Itkonen: *Heidnische Religion und spätere Aberglaube bei den finnischen Lappen* (Mémoires de la Société Finno-Ougrienne, t. 87), Helsinki, 1946, pp. 116 y 117, *n.* I.

[15] P. I. Tretjakov: *Turukhanskij Kraj, ego priroda i jiteli*, San Petersburgo, 1871, p. 211; Mikhailowski, p. 86.

[16] A. M. Castrén: *Nordische Reisen und Forschungen*, III y IV, San Petersburgo, 1853 y 1857, vol. IV, p. 191; Mikhailowski, p. 142.

[17] T. Lehtisalo: *Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden* (Mémoires de la Société Finno-Ougrienne, vol. 53), Helsinki, 1927, p. 146.

[18] Belyavskij, citado por Mikhailowski, p. 86.

[19] W. Sieroszewski: "Du chamanisme d'après les croyances des Yakoutes", *Revue d'Histoire des Religions*, t. 46, 1902 (pp. 204-35, y 299-338), p. 312.

[20] Citado por Mikhailowski, pp. 85 *ss.*

[21] Mikhailowski, p. 85.

[22] Tretjakov: *Turukhanskij Kraj*, p. 211; Mikhailowski, p. 85.

[23] S. Shirokogorov: *Psychomental complex of the Tungus*, Shanghai-Londres, 1935, p. 344.

[24] Shirokogorov, pp. 350-1; acerca de esta iniciación, véanse pp. 104 *ss.*

[25] Esto indica una metamorfosis en fiera, esto es, en cierto modo, una reintegración en el antepasado.

[26] Todos estos detalles tienen un alcance iniciático, que se aclarará después.

[27] Durante este período de silencio los candidatos completan su iniciación por los espíritus; sobre ésta los chamanes tungusos y buriatos nos procuran detalles preciosos; véanse pp. 73 *ss.*

[28] Garma Sandschejew: "Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten" (trad. del ruso por R. Augustin), *Anthropos*, vol. 22, 1927, pp. 576-613 y 933-55; vol. 23, 1928, pp. 538-60 y 967-86; 1928, pp. 977-8.

[29] Acerca de las "piedras del rayo" caídas del cielo, cf. Eliade: *Traité d'histoire des religions*, París, 1949, pp. 59 *ss.*

[30] Potanin: *Otcherki severo-zapadnoj Mongolii*, IV, p. 289.

[31] Mikhailowski, p. 87; W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, vol. X (Münster, 1952) pp. 395 *ss.*

[32] Potanin: *Otcherki*, IV, pp. 56-7; Mikhailowski, p. 90; Radlov: *Aus Sibirien*, Leipzig, 1884, II, p. 16; A. V. Anochin: *Materialy po shamanstvu u altaitsev*, pp. 29 *ss.*; H. von Lankenau: "Die Schamanen und das Schamanenwesen", *Globus*, XXII, 1872, pp. 278 *ss.*; W. Schmidt: *Der Ursprung der Gottesidee*, vol. IX, Münster, 1949, pp. 245-8 (los Tátaros de Altai), pp. 687-8 (los Tátaros Abakán).

[33] J. Castagné: "Magie et exorcisme chez les Kazak-Kirghizes et autres peuples turcs orientaux", *Revue des Études Islamiques*, 1930 (pp. 53-151), p. 60.

[34] Max Bartels: *Die Medizin der Naturvölker*, Leipzig, 1893, p. 25.

[35] S. F. Nadel: "A study of shamanism in the Nuba Mountains", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 76, 1946 (pp. 25-37), p. 27.

[36] Ivor H. N. Evans: *Studies in religion, folk-lore and customs in British North Borneo and the Malay Peninsula* (Cambridge, 1923), pp. 159 y 264.

[37] E. M. Loeb, Sumatra: *Its History and People* (en "The Archaeology and Art of Sumatra" por R. von Heine-Geldern) (Viena, 1935), p. 81 (los Batak septentrionales); p. 125 (los Minangkabau); p. 155 (Nias).

[38] H. Ling Roth: *Natives of Sarawak and British North Borneo* (2 vols.), Londres, 1896, I, p. 260; también entre los Ngadju Dayacos, cf. H. Schärer: *Die Gottesidee der Ngadju Dajak in Süd-Borneo*, Leiden, 1946, p. 58.

[39] J. L. Maddox: *The medicine man. A sociological study of the character and evolution of shamanism*, Nueva York, 1923, p. 26.

[40] Alfred Métraux: "Le shamanisme chez les indiens de l'Amérique du Sud tropicale", *Acta Americana*, II, 3-4, México, 1944 (pp. 197-219 y 320-341), pp. 200 *ss.*

[41] Willard Z. Park: *Shamanism in Western North America. A study of cultural relationship*, Northwestern University Studies in the Social Sciences, 2, Evanston y Chicago, 1938, p. 22.

[42] Citado por Marcelle Bouteiller: *Du "chaman" au "panseur de secret"*, "Actes du XXVIIIe Congrès International des Américanistes", París, 1947; París, 1948 (pp. 237-245), p. 243. "Una muchacha, conocida nuestra, posee el don de curar las quemaduras; se lo comunicó una vieja vecina, ya difunta, que le enseñó tal secreto porque no tenía familia a quien trasmitirlo; ella había sido iniciada por uno de sus ascendientes." (Citado por Bouteiller, p. 243.)

[43] W. Z. Park: *Shamanism*, p. 121. Cf. también Marcelle Bouteiller: "Don chamanistique et adaptation à la vie chez les indiens de l'Amérique du Nord", *Journal de la Société des Américanistes*, n. s. t. 39, 1950, pp. 1-14.

[44] Knud Rasmussen: *Intellectual culture of the Iglulik Eskimos* ("Report of the Fifth Thule Expedition", vol. VII, núm. 1), Copenhague, 1930, pp. 120 *ss.* Es posible que entre los esquimales de las Islas Diomede el chamán trasmita directamente sus poderes a uno de sus hijos; cf. E. M. Weyer, Jr.: *The Eskimos: Their Environment and Folkways* (New Haven y Londres, 1932), p. 429.

[45] Cf. Hutton Webster: *Magic. A sociological study*, Stanford, Cal., 1948, pp. 185 *ss.*

[46] Acerca de la significación de esta actitud ambivalente ante lo sagrado, véase nuestro *Traité des religions*, pp. 393 *ss.*

[47] Ohlmarks: *Studien zum Problem des Schamanismus*, pp. 20 *ss.*; G. Nioradze: *Der Schamanismus*, pp. 50 *ss.*; M. A. Czaplicka: *Aboriginal Siberia*, Oxford, 1914, pp. 179 *ss.* (los Chukchi); V. G. Bogoraz: "K psichologii shamanstva u narodov severo vostotchnoj Azii", *Etnografitcheskoe Obozrenie*, 1910,

vol. 22, núms. 1-2, pp. 5 *ss.*; cf., también W. I. Jochelson: *The Koryak* (Memoirs of the American Museum of Natural History, X, Jesup North Pacific Expeditions, VI, Leyden y Nueva York, 1905-8), pp. 416-17, *id.*: *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus* (Memoirs of the AMNH, XIII; 2-3, JNP Expedition, IX, 2 volumes, Leyden y Nueva York, 1924-26), pp. 30-38.

48 Ake Ohlmarks: *Studien zum Problem des Schamanismus*, p. 11. Véase nuestro artículo "Le problème du chamanisme", *Revue de l'Histoire des Religions*, vol. 131, 1946 (pp. 5-52), pp. 9 *ss.* Cf. Harva: *Die religiösen Vorstellungen*, pp. 452 *ss.* Véase también D. F. Aberle, *"Arctic Hysteria" and Latah in Mongolia* (en "Transactions of the New York Academy of Science", serie II, vol. XIV, 7, mayo 1952, pp. 291-97). Sobre el éxtasis como característica de la religión ártica, cf. R. T. Christiansen, *Ecstasy and Artic Religion* (en "Studia septentrionalia", IV, 1953, pp. 19-92).

49 Acerca de estos viajes, véanse los capítulos siguientes.

50 Ohlmarks, *op. cit.*, pp. 100 *ss.*, 122 *ss.*, etc.

51 G. A. Wilken: *Het Shamanisme bij de volken van den Indischen Archipel* (La Haya, 1887; como parte de "Bijdragen tot de Taal—, Land — en Volkenkunde van Nederlandsch Indie", V, 2, La Haya, 1887, pp. 427-97, *passim.*

52 E. M. Loeb: "The shaman of Niue", *American Anthropologist*, vol. 26, 3, 1924 (pp. 393-402), p. 395.

53 J. W. Layard: "Shamanism. An analysis based on comparison with the flying tricksters of Malekula", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 60, 1930, (pp. 525-50), p. 544. La misma observación en Loeb: "Shaman and Seer", *American Anthropologist*, vol. 31, 1, 1929 (pp. 60-84), p. 61.

54 Loeb: *id.*, p. 67.

55 Jeanne Cuisinier: *Danses magiques de Kelantan*, París, 1936 (Trabajos y Memorias del Instituto de Etnología), pp. 5 *ss.*

56 Y la lista podría alargarse fácilmente: cf. H. Webster: *Magic*, pp. 157 *ss.* Cf. también los extensos análisis de T. K. Oesterreich: *Les possédés* (trad. francesa), París, 1927, pp. 167 *ss.* y 293 *ss.*

57 R. P. Housse: *Une épopée indienne, les Araucans du Chili*, París, 1939, p. 98.

58 R. Karsten, citado por A. Métraux: *Le shamanisme chez les indiens de l'Amérique du Sud tropicale*, p. 201.

59 M. Gusinde: *Die Feuerland Indianer. I: Die Selk'nam* (Mödling, Viena, 1931), pp. 779 *ss.*; II: *Die Yamana* (*ibid.*, 1937), pp. 1394 *ss.*

60 Paul Radin: *La religion primitive* (trad. A. Métraux), París, 1941, p. 110.

61 Incluso M. Ohlmarks (*op. cit.*, pp. 24-35) reconoce que el chamanismo no puede ser considerado exclusivamente como una enfermedad mental, ya que el fenómeno es muy complejo. A. Métraux (*Le shamanisme chez les indiens de l'Amérique du Sud tropicale*, p. 200) ha visto mejor el fondo del problema al escribir, a propósito de los chamanes sudamericanos, que los individuos neuróticos o religiosos por temperamento "se sienten atraídos hacia un género de vida que les procura una unión íntima con el mundo sobrenatural y que les permite emplear libremente su fuerza nerviosa. Los inquietos, los inestables, o simplemente los meditativos hallan en el chamanismo una atmósfera propicia". Para Nadel (*A study of shamanism in the Nuba mountains*, p. 36) no se ha resuelto aún el problema de la estabilización de las psiconeurosis por medio del chamanismo; pero véanse más adelante sus conclusiones en lo que se refiere a la integridad mental de los chamanes de los Nyima (p. 42).

62 Nadel: *A study of shamanism*, p. 36; véase también *infra*, p. 42.

[63] Jeanne Cuisinier: *Danses magiques de Kelantan*, p. 5; J. W. Layard: *Malekula: Flying Tricksters, Ghosts, Gods and Epileptics* (en "Journal of the Royal Anthropological Institute", LX, Londres, 1930, pp. 501-24); Nadel: *op. cit.*, p. 36; Harva: *Die religiösen Vorstellungen*, p. 457.

[64] W. Sieroszewski: *Du chamanisme d'après les croyances des Yakoutes*, p. 310.

[65] L. Sternberg: *Divine election in primitive religion*, pp. 476 *ss.* Veremos después la conclusión de esta autobiografía, pp. 75 *ss.*

[66] Garma Sandschejew: *Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten*, p. 977.

[67] L. Sternberg: *Divine election in primitive religion*, p. 474.

[68] Karjalainen: *The Religion der Jugra-Völker*, III, pp. 247-8.

[69] E. J. Lindgren: "The Reindeer Tungus of Manchuria", *Journal of the Royal Central Asia Society*, vol. 22, 1935, pp. 218 *ss.*, citado por N. Kershaw Chadwick: *Poetry and Prophecy*, Cambridge, 1942, p. 17.

[70] Castagné: *Magie et exorcisme*, p. 99.

[71] Cf. H. Munro-Chadwick y N. Kershaw Chadwick: *The growth of literature* (3 vols., 1932-1940) vol. III, Cambridge, p. 214; N. K. Chadwick: *Poetry and prophecy*, pp. 17 *ss.* El chamán lapón debe estar perfectamente sano; Itkonen: *Heidnische Religion*, p. 116.

[72] *La Sibérie. La Vie en Sibérie, les temps anciens* (París, 1946), p. 223.

[73] G. Sandschejew: *op. cit.*, p. 983.

[74] Citado por A. Métraux: *Le shamanisme chez les indiens de l'Amérique du Sud tropicale*, p. 201.

[75] A. Métraux: *op. cit.*, p. 202.

[76] Cora du Bois: *Wintu ethnography* ("University of California Publications in American Archaeology and Ethnology", vol. 36, núm. 1), 1935, p. 118.

[77] N. K. Chadwick: *Poetry and prophecy*, pp. 28 *ss.*; Chadwick: *Growth of literature*, III, pp. 476 *ss.*

[78] Nadel: *A study of shamanism*, p. 36. No puede, pues, decirse que "el chamanismo absorbe la anormalidad mental difusa en la comunidad, ni que está fundado en una predisposición psicopática evidente y extendida. Sin duda alguna, el chamanismo no puede ser explicado simplemente como un mecanismo cultural destinado a perfeccionar la anormalidad, o a explotar la predisposición psicopatológica hereditaria". (Nadel, p. 36.)

CAPÍTULO II

[1] Cf. M. Eliade: *Mythes, rêves et mystères* (París, 1957), pp. 106 *ss.*

[2] Véanse algunos ejemplos chukchis y buriatos en M. A. Czaplicka: *Aboriginal Siberia*, pp. 179, 185, etc., y nuestro capítulo anterior.

[3] Estos números místicos desempeñan un papel importante en las religiones y las mitologías central-asiáticas (véase, *infra*, p. 222). Se trata, efectivamente, de un marco teórico tradicional en el que se registra la experiencia extática del chamán para ser consolidada.

[4] G. W. Ksénofontov: *Legendy i rasskazy o shamanach u jakutov, burjat i tungusov*, 2ª ed., Moscú, 1930, pp. 44 *ss.* (véase también la traducción alemana de A. Friedrich y G. Buddruss, *Schamanengeschichten aus Sibirien*, Munich y Planegg, 1955, pp. 136 *ss.*). T. Lehtisalo: "Der Tod und die Wiedergeburt des

künftigen Schamanen", *Journal de la Société Finno-Ougrienne*, XLVIII, Helsinki, 1937, Fasc. 3 (pp. 1-34), pp. 13 *ss.*

5 Según una leyenda yakuta (*Legendy i rasskazy*, p. 63; *Schamanengeschichten*, p. 159), las almas de los chamanes nacen en un abeto del monte Dzokuo. Otra creencia, en fin, se refiere al Árbol Yjyk-Mar, cuya copa llega al noveno Cielo. Este último árbol no tiene ramas, pero las almas de los chamanes se posan en sus nudos (*ibid.*). Trátase, evidentemente, del Árbol Universal, que crece en el Centro del Mundo y enlaza las tres Zonas Cósmicas: Infierno, Tierra y Cielo. Este símbolo desempeña un papel considerable en toda la mitología del norte y del centro de Asia. (Véase, *infra*, p. 219.)

6 Es una figura demoniaca que aparece con bastante frecuencia en las mitologías del Asia central y de Siberia: cf. Anakhai, el demonio de un solo ojo de los Buriates (U. Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 378), Arsari de los Tchuvaches (un solo ojo, un solo brazo, un solo pie, etc.; cf. Harva, *ibid.*, p. 39), la diosa tibetana Ral Gcing ma (un pie, un seno descarnado, un diente, un ojo, etc.), los dioses Li byin ha ra, etc. (R. de Nebesky-Wojkowitz, *Oracles and Demons of Tibet*, La Haya, 1956, p. 122).

7 Cf. Ksénofontov: *Legendy*, pp. 60-61; *Schamanengeschichten*, pp. 156-57.

8 T. Lehtisalo: *Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden* (Mémoires de la Société Finno-Ougrienne, vol. LIII), Helsinki, 1927, p. 146; *id.*, *Der Tod und die Wiedergeburt des künftigen Schamanen*, p. 3.

9 A. A. Popov: *Tavgijcy. Materialy po etnografii avamskich i vedeevskich tavgicev* (Trudy Instituta Antropologii i Etnografii, t. I, Nº 5), Moscú-Leningrado, 1936, pp. 84 *ss.*; véase también Lehtisalo: *Der Tod und die Wiedergeburt*, pp. 3 *ss.*; E. Emsheimer: "Schamanentrommel und Trommelbaum", *Ethnos*, vol. IV, 1946 (pp. 166-81), pp. 173 *ss.*

10 Esto es, aprendió a conocerlas y a curarlas.

11 Quiere decir, probablemente, que le enseñaron a cantar.

12 Se trata de los antepasados de las naciones que están entre las ramas del Árbol del Mundo, mito que volveremos a encontrar en otras partes (véanse pp. 219 *ss.*).

13 Acerca del simbolismo del tambor Árbol del Mundo, sobre las consecuencias del mismo en la técnica chamánica, véanse pp. 144 *ss.*

14 Son personificaciones de la Madre de los Animales, ser mítico que desempeña un papel muy importante en las religiones árticas y siberianas.

15 Esto es, lo dejará libre la enfermedad.

16 Lehtisalo supone que el papel que desempeña el herrero es secundario en las leyendas samoyedas y, especialmente en afabulaciones como la que acabamos de citar, descubre una influencia extranjera (*Der Tod und die Wiedergeburt*, p. 13). En efecto, las relaciones entre la metalurgia y el chamanismo son mucho más importantes en la mitología y las creencias buriatas. Véanse, más adelante, pp. 361 *ss.*

17 Ksénofontov, *Legendy*, p. 102; *Schamanengeschichten*, p. 211.

18 Cf. H. Findeisen, *Schamanentum, dargestellt am Beispiel der Besessenheitspriester nordeurasiatischer Völker* (Stuttgart, 1957), pp. 36 *ss.*

19 N. P. Dyrenkowa, citada por V. I. Propp.: *Le radici storiche dei racconti di fate*, Turín, 1949 (la ed. rusa es de 1946), p. 154. Entre los Bhaiga y los Gond, el chamán primordial pide a sus hijos, a sus hermanos y a su discípulo que hagan hervir su propio cuerpo en un caldero durante doce años; cf. R. Rahmann, *Shamanistic and Related Phenomena in Northern and Middle India*

(en "Anthropos", LIV, 1959, pp. 681-760). Véanse otros ejemplos en H. Findeisen, *Schamanentum*, pp. 52 *ss.*

[20] A. V. Anochin: *Materialy po shamanstvu u altajcev*, p. 131; Lehtisalo: *Der Tod und die Wiedergeburt*, p. 18.

[21] W. Radlov: *Proben der Volkslitteratur der türkischen Stämme Süd-Sibiriens*, vol. IV, San Petersburgo, 1870, p. 60; *id.*, *Aus Sibirien. Lose Blätter aus dem Tagebuch eines reisenden Linguisten*, II, Leipzig, 1884, p. 65; Lehtisalo, *op. cit.*, p. 18.

[22] Collins, citado por A. W. Howitt: *The native tribes of South-East Australia*, Londres, 1904, p. 405; véase también M. Mauss: *L'origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes*, 1904 (publicado después en Hubert y Mauss: *Mélanges d'histoire des religions*, 2ª ed., París, 1929, pp. 131-87).

[23] A. W. Howitt: "On Australian medicine men", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, XVI, 1887 (pp. 23-58), p. 48; *id.*, *The native tribes of South-East Australia*, p. 404.

[24] K. Langloh Parker: *The Euahlayi tribe*, Londres, 1905, pp. 25-26.

[25] A. P. Elkin: *The Australian Aborigines*, Sidney-Londres, 1938, p. 223.

[26] Sobre estas piedras mágicas, véase, *infra*, *n.* 29.

[27] B. Spencer y F. J. Gillen: *The native tribes of Central Australia*, Londres, 1899, pp. 522 *ss.*; *id.*, *The Arunta. A study of a stone age people*, Londres, 1927, vol. II, pp. 391 *ss.*

[28] *The Native Tribes*, pp. 526 *ss.*; *The Arunta*, II, pp. 394 *ss.*

[29] "Estas piedras *atnongara* son cristalitos que un hombre-médico se supone que puede sacar a voluntad de su cuerpo. La posesión de estas piedras es la que otorga su poder al hombre-médico." (Nota de Spencer y Gillen: *The native tribes*.)

[30] Spencer y Gillen: *The Northern tribes*, pp. 480-481.

[31] Sobre la importancia concedida por los hombres-médicos australianos a los cristales de roca, véanse, *infra*, pp. 124 *ss.* Se dice que estos cristales se supone que son lanzados desde el Cielo por los Seres Supremos, o desprendidos de los tronos celestes de esas divinidades; son parte, en consecuencia, de la fuerza mágico-religiosa urania.

[32] Véase G. R. Levy: *The gate of horn. A study of the religious conceptions of the stone age, and their influence upon european thought*, Londres, 1948, esp. pp. 46 *ss.*, 50 *ss.*, 151 *ss.* J. Maringer, *Vorgeschichtliche Religion* (Zurich y Colonia, 1956), pp. 148 *ss.*

[33] A. Métraux: "Le shamanisme araucan", *Revista del Instituto de Antropología de la Universidad Nacional de Tucumán*, vol. II, núm. 10, Tucumán, 1942 (pp. 309-62), p. 313. En Australia hay también cavernas pintadas, pero se utilizan para otros ritos. Dado el estado actual de nuestros conocimientos, es difícil precisar si las cavernas pintadas de África del Sur se utilizaron antaño en las ceremonias de iniciación chamánica. Véase Levy: *The gate of horn*, pp. 38-9.

[34] A. L. Kroeber: "The Eskimo of Smith Sound", *Bulletin of the American Museum of Natural History*, XII, 1899 (pp. 303 *ss.*), p. 307. El "motivo" de las puertas que se abren solamente para los iniciados y que permanecen abiertas poquísimo tiempo, es muy frecuente, tanto en las leyendas chamánicas como en las demás; véase, *infra*, p. 372.

[35] Willard Z. Park: *Shamanism in Western North America*, pp. 27 *ss.*

[36] P. Schebesta: *Les pygmées* (trad. francesa), París, 1940, p. 154. Cf. también Ivor Evans: "Schebesta on the sacerdo-therapy of the Semangs", *Journal*

of the Royal Anthropological Institute, 1930, vol. 60 (pp. 115-25), p. 119. El *hala,* el hombre-médico de los Semang, practica valiéndose de los cristales de cuarzo, que pueden obtenerse directamente de los Cenoïs. Éstos son espíritus celestes. A veces viven en los cristales y entonces dependen del *hala:* éste, con su ayuda, ve en los cristales el mal que aflige al paciente y al mismo tiempo el modo de curarlo. Señalemos que los cristales (Cenoïs) tienen un origen celeste; tal origen nos indica ya la fuente de los poderes del hombre-médico.

37 Métraux: *Le shamanisme chez les indiens de l'Amérique du Sud tropicale,* p. 216.

38 Sobre el problema de las relaciones culturales entre Australia y América del Sur, véase W. Koppers: *Die Frage eventueller alter Kulturbeziechungen zwischen dem Südlichsten Südamerika und südost-Australien,* Proceedings of the XXIII International Congress of Americanists, Nueva York, 1928; *ibid.,* Nueva York, 1930, pp. 678-86. Cf., también P. Rivet: "Les Melano-Polynésiens et les Australiens en Amérique", *Anthropos,* XX, 1925, pp. 51-4; aproximaciones lingüísticas entre Patagones y Australianos: p. 52. Cf. *n.* 62 del cap. IX.

39 Métraux: *Le shamanisme araucan,* p. 315.

40 Métraux: *Le shamanisme chez les indiens de l'Amérique du Sud tropicale,* p. 339.

41 M. Gusinde: "Une école d'hommes-médecine chez les Yamanas de la Terre de Feu", *Revue Ciba,* núm. 60, agosto, 1947 (pp. 2159-2162), p. 2162. "La antigua piel debe desaparecer y dejar sitio a un nuevo cutis delicado y traslúcido. Si durante las primeras semanas el frotamiento y la pintura lo han hecho ya aparecer —por lo menos para la imaginación y las alucinaciones de los *yékamush* (hombres-médicos) con experiencia— los viejos iniciados no tienen ya duda alguna en relación con las capacidades del candidato. Desde ese momento, debe redoblar su celo y frotarse siempre delicadamente las mejillas hasta que aparezca una tercera piel, aún más fina y delicada que la anterior; ésta es entonces tan sensible que no puede hacerse visible sin producir dolores muy violentos. Cuando el neófito ha alcanzado por fin este estado, la instrucción habitual, tal como la puede ofrecer el Loima-Yékamush, ha concluido."

42 Ida Lublinski: "Der Medizinmann bei den Naturvölkern Südamerikas", *Zeitschrift für Ethnologie,* vols. 52-53, 1920-21 (pp. 234-263), pp. 248 *ss.*

43 Métraux: *Le shamanisme araucan,* pp. 313-4. En el momento de la iniciación del chamán gauraúno, anunciábase a grandes gritos su "muerte"; Métraux: *Le shamanisme chez les indiens de l'Amérique du Sud tropicale,* p. 339.

44 E. W. Gifford: "Southern Maidu religious ceremonies", *American Anthropologist,* vol. 29, núm. 3, 1927 (pp. 214-257), p. 244.

45 E. M. Loeb: "Tribal initiation and secret societies", *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology,* vol. 25, núm. 3, Berkeley, 1929 (pp. 249-88), p. 267.

46 Loeb, *op. cit.,* p. 268.

47 Loeb, *ibid.,* p. 269.

48 Constance Goddard du Bois: "The Religion of the Luiseño Indians", *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology,* vol. 8, 1908, p. 81; Swanton: *The Tlingit Indians, Annual Report,* Bureau of American Ethnology, vol. 26, 1908, p. 466; Loeb, *op. cit.,* pp. 270-78.

49 S. F. Nadel: *A study of shamanism in the Nuba mountains,* p. 28.

50 Canon Callaway: *The religious system of the Amazulu,* Natal, 1870,

pp. 259 *ss.*, citado por P. Radin: *La religion primitive* (trad. francesa), 1941, p. 104.

[51] J. W. Layard: *Malekula: Flying Tricksters, Ghosts, Gods and Epileptics*, p. 507. Nosotros utilizamos la traducción de Métraux (P. Radin, *La Religion primitive*, pp. 99 *ss.*).

[52] G. Landtman: *The Kiwai Papuans of British New Guinea* (Londres, 1927), p. 325.

[53] H. L. Roth: *The Natives of Sarawak and British North Borneo*, Londres, 1896, I, pp. 280-81, donde se citan las observaciones publicadas por A. J. Perham en el *Journal of the Straits Branch of Asiatic Society*, núm. 19, 1887. Cf., también L. Nyuak, *Religious Rites and Customs of the Iban or Dyaks of Sarawak* (en "Anthropos", I, 1906, p. 11-23, 165-84, 403-25), p. 173 *ss.*; E. H. Gomes: *Seventeen Years among the Sea Dyaks of Borneo* (Filadelfia, 1911), pp. 178 *ss.*; y el mito del desmembramiento del chamán primordial entre los Nodora Gond, en V. Elwin: *Myths of Middle India* (Londres, 1949), p. 450.

[54] W. Thalbitzer: *The heathen priests of East Greenland* (*Angakut*), XVI Internationalen Amerikanisten-Kongresses, 1908, Viena-Leipzig, 1910, t. II (pp. 447-64), pp. 452 *ss.*

[55] W. Thalbitzer: "Les magiciens esquimaux, leurs conceptions du monde, de l'âme et de la vie", *Journal de la Société des Américanistes*, n. s., t. 22, París, 1930 (pp. 73-106), p. 77. Cf., también E. M. Weyer, Jr.: *The Eskimos. Their environment and folkways*, New Haven, 1932, p. 428.

[56] W. Thalbitzer: *Les magiciens esquimaux*, p. 78; *id.*, *The heathen priests*, p. 454.

[57] W. Thalbitzer: *The heathen priests*, p. 454. La iniciación, sea de la clase que sea, supone en todas partes un cierto número de tabúes. Sería fastidioso recordar la enorme morfología de estas prohibiciones, que carecen, en último término, de interés para nuestras investigaciones. Véase H. Webster: *Taboo. A sociological study*, Stanford, 1942, esp. pp. 273-6.

[58] Acerca de la instrucción de los aspirantes cf., también Stefansson en *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, XIV, Parte I, 1914, pp. 367 *ss.* (Esquimales de Mackenzie); F. Boas: *The Central Eskimo*, Sixth annual report of the Bureau of American Ethnology, 1884-85, Washington, 1888 (pp. 399-675), pp. 591 *ss.*; J. W. Bilby: *Among unknown Eskimos*, Londres, 1923, pp. 196 *ss.* (Islas de Baffin); Knud Rasmussen: *Across Arctic America*, Nueva York y Londres, 1927, pp. 82 *ss.*, por su parte, relata la historia del chamán Ingjugarjuk que, durante su retiro iniciático en la soledad, se sentía "un poco muerto". Posteriormente inició a su cuñada disparando sobre ella un cartucho (cuya bala había remplazado por una piedra). Un tercer caso de iniciación se refiere a una permanencia de cinco días en el agua helada, sin que se mojasen las ropas del candidato.

[59] Knud Rasmussen: *Intellectual culture of the Iglulik Eskimos* (Report of the Fifth Thule Expedition 1921-1924, vol. VII, núm. 1), Copenhague, 1929, pp. 111 *ss.*

[60] Cf. M. Eliade: *Méphistophélès et l'androgyne* (París, 1962) pp. 27 *ss.*

[61] Véase M. Eliade: *Le Yoga, Immortalité et Liberté* (París, 1954), pp. 198 *ss.*

[62] W. Y. Evans-Wentz (ed.): *The Tibetan Book of the Dead* (Londres, 3ª ed., 1957), pp. 102 *ss.*

[63] Cf. M. Eliade: *Méphistophélès et l'androgyne*, pp. 73 *ss.*

[64] Cf. Heinrich Schurtz: *Altersklassen und Männerbunde*, Berlín, 1902; H. Webster: *Primitive secret societies: A study in early politics and religion*,

Nueva York, 1908; 2ª ed., 1932; Van Gennep: *Les rites de passage*, París, 1909 E. M. Loeb: "Tribal initiation and secret societies", *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, vol. 25, núm. 3, Berkeley, 1929, pp. 249-88; M. Eliade: *Naissances mystiques*, París, 1959. Volveremos sobre este problema en un volumen en preparación: *Mort et initiation*.

[65] Nota anulada.

[66] Véase Oskar Dähnhardt: *Natursagen*, Leipzig, 1909-1912, vol. II, p. 154. J. Bolte y G. Polívka: *Anmerkungen zu den Kinder-und Hausmärchen der Brüder Grimm*, Leipzig, 1913-1930, vol. III, p. 198; Stith Thomson: *Motif-Index of Folk-Literature*, vol. II, Helsinki, 1933, p. 294; C. M. Edsman: *Ignis divinus: le feu comme moyen de rajeunissement et d'immortalité: contes, légendes, mythes et rites*, Lund, 1949, pp. 30 *ss.* y 151 *ss.* Edsman utiliza el artículo de C. Marstrander: *Deux contes irlandais* (miscelánea presentada a Kuno Meyer, La Haya, 1912, pp. 371-486), cosa que no hicieron Bolte y Polívka, ni Thompson.

CAPÍTULO III

[1] Cf., entre otros, Rasmussen: *Intellectual culture of the Iglulik Eskimos*, p. 131; Mehmed Fuad Köprülüzadé: "Influence du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans", *Mémoires de l'Institut de Turcologie de l'Université de Stamboul*, vol. I, Estambul, 1929, p. 17.

[2] S. Shashkov: *Shamanstvo v Sibirii*, San Petersburgo, 1864, p. 81, citado por V. M. Mikhailowski: *Shamanism in Siberia*, p. 63; otras variantes: Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, pp. 543-4. El tema mítico del conflicto entre el chachán-mago y el Ser Supremo, se encuentra igualmente entre los Andamanes y los Semang; cf. R. Pettazzoni, *L'onniscienza di Dio* (Turín, 1955), pp. 441 *ss.* y 458 *ss.*

[3] Pripuzov, citado por Mikhailowski, p. 64.

[4] P. I. Tretyakov: *Turukhanskij Kraj, ego priroda i jiteli*, San Petersburgo, 1871, pp. 210-11; Mikhailowski, p. 64. Algunos detalles de estas leyendas (el vuelo por el orificio de la yurte, los cisnes, etc.) exigirán nuestra atención más adelante.

[5] Agapitov y Changalov, *Materialy dyla izuchenia shamanstva v Sibiri. Shamanstvo u buryat Irkutskoi gubernii* (en "Izvestia Vostochno-Sibirskovo Otdela Russkovo Geograficheskovo Obshchestva", XIV, 1-2, Irkoutsk, 1883, traducido y resumido por L. Stieda, *Das Schamanenthum unter den Burjaten*, "Globus", LII, 16, 1887, pp. 250-53), pp. 41-42; Mikhailowski, p. 64; Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, pp. 465-466. Véase otra variante en J. Curtin: *A Journey in Southern Siberia* (Londres, 1909), p. 105. Un mito análogo aparece comprobado entre los Pondo del África del Sur; véase W. J. Perry: *The primordial ocean*, Londres, 1935, pp. 143-4.

[6] Garma Sandschejew: *Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten*, p. 605.

[7] Leo Sternberg: *Der Adlerkult bei den Völkern Sibiriens*. "Vergleichende Folklore-Studie", *Archiv für Religionswissenschaft*, XXVIII, 1930 (pp. 125-53), p. 130. Cf., concepciones análogas entre los Ket o los Ostiacos del Yenisei; B. D. Shimkin: "A sketch of the Ket, or Yenissei Ostyak", *Ethnos*, IV, 1939 (pp. 147-76), pp. 160 *ss.*

[8] Sternberg: *Der Adlerkult*, p. 134. Acerca de las relaciones entre el árbol, el alma y el nacimiento, en las creencias de los Mongoles y de los Siberianos, cf. U. Pestalozza: *Il manicheismo presso i Turchi occidentali ed orientali* (Reale Instituto Lombardo di Scienze e Lettere, Rendiconti, vol. 67, 1934, pp. 417-97), pp. 487 *ss.*

[9] Sternberg: *Der Adlerkult*, pp. 143-4. Véase, a propósito del águila en las creencias de los Yakutes, W. Sieroszewski: *Du chamanisme*, pp. 218-9; acerca de la importancia del águila en la religión y la mitología de los pueblos siberianos, cf. Harva: *Die religiösen Vorstellungen*, pp. 465 *ss.*; H. Findeisen, "Der Adler als Kulterbringer im nordasiatischen Raum und in der amerikanischen Arktis", *Zeitschrift für Ethnologie*, LXXXI, Berlín, 1956, pp. 70-82; sobre el simbolismo del águila, cf. F. Altheim y H.-W. Haussig: *Die Hunnen in Osteuropa*, Baden-Baden, 1958, pp. 54 *ss.*; algunas tribus alimentan en ocasiones a las águilas con carne cruda, cf. D. Zelenin: *Kult ongonov v Sibiri*, Moscú, 1936, pp. 182 *ss.*, pero esta costumbre parece ser esporádica y tardía. Entre los Tunguses, el "culto" del águila es más bien insignificante (véase Shirokogorov: *Psychomental complex of the Tungus*, p. 298). Sternberg, *op. cit.*, p. 131, recuerda que Väinämöinen, el "primer chamán" de la tradición mitológica finesa, también descendía de un águila; véase *Kalevala*, en *Rune*, I, pp. 270 *ss.* (cf., el análisis de este tema en Kaarle Krohn: *Kalevalastudien, V: Väinämöinen*, FFC núm. 75, Helsinki, 1938, pp. 15 *ss.*).

El dios celeste supremo de los Fineses, Ukko, se llama también Aïjä (lapón Aijo, Aije), nombre que Sternberg relaciona con Ajy. Como el yakuta Ajy, el finés Aïjä es el antepasado de los chamanes. El "chamán blanco" es llamado por los yakutas Ajy Ojûna, muy afín, según Sternberg, del finés Aïjä Ukko. Volveremos a hallar el tema del Águila y del Árbol Cósmico (Yggdrasil) en la mitología germánica: Odín es a veces llamado "Águila" (cf., por ejemplo, E. Mogk, *Germanische Mythologie*, Estrasburgo, 1898, pp. 342 y 343).

[10] Todos estos informes acerca de los viajes extáticos son importantísimos. El Espíritu-instructor de los jóvenes candidatos a la iniciación aparece, en el Asia septentrional y suroriental, en forma de oso o de tigre. A veces el candidato es llevado a la selva (símbolo del más allá) sobre el lomo de este animal-espíritu. Las personas que se transforman en tigres son iniciados o "muertos" (cosa que, en los mitos, es a veces lo mismo).

[11] L. Sternberg, *Divine Election*, pp. 476 *ss.* Más adelante aparecen (pp. 327 *ss.*) algunas autobiografías de chamanes y chamanas saoras cuyo matrimonio con los espíritus que habitan el mundo subterráneo constituye un marcado paralelo con los documentos reunidos por Sternberg.

[12] La esposa del héroe maorí, Tawhaki, hada que bajó del Cielo, permanece con él sólo hasta el nacimiento de su primer hijo; después, sube al techo de una cabaña y desaparece. Tawhaki se eleva al Cielo trepando por una cepa de viña y consigue, posteriormente, volver a la Tierra (George Grey: *Polynesian mithology*, reimpreso en Auckland, 1929, pp. 42 *ss.*). Según otras variantes, el héroe alcanza el Cielo trepando a un cocotero, o sobre una cuerda, un hilo de araña o una cometa. En las islas Hawai se dice que sube por el arco iris; en Tahití, que sube a una alta montaña y encuentra a su mujer en el camino (cf. Munro-Chadwick: *The growth of literature*, vol. III, p. 273).

[13] Cf. Stith Thompson: *Motif-index of folk-literature*, vol. III, pp. 44 *ss.* (F. 320 *ss.*).

[14] D. Zelenin: "Ein erotischer Ritus in den Opferungen der altaischen Türken", *Intern. Archiv für Ethnologie*, vol. 29, 1928 (pp. 83-98), pp. 88-9.

[15] Acerca de los elementos sexuales en el *açvamedha* y en otros ritos análogos, véase P. Dumont: *L'aśvamedha,* París, 1927, pp. 276 *ss.;* W. Koppers: *Pferdeopfer und Pferdekult der Indogermanen* ("Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik", vol. IV), Salzburgo-Leipzig, 1936 (pp. 279-411), pp. 344 *ss.* y 401 *ss.* A este propósito se podría indicar también otro rito chamánico de fecundidad, que se efectúa en un plano religioso muy distinto. Los Yakutes veneran a una diosa de la fecundidad y de la procreación, llamada Aisyt, que habita en el Este, en la parte del Cielo donde sale el sol en verano. Sus fiestas se celebran en la primavera y en el estío y están dirigidas por chamanes especiales, llamados "chamanes de estío" (*saingy*) o "chamanes blancos". A Aisyt se le invoca para tener hijos, especialmente varones. El chamán, cantando y tocando el tambor, abre la procesión al frente de nueve muchachos y nueve vírgenes, que le siguen cogidos de la mano y cantando a coro. "El chamán sube así hacia el Cielo y lleva consigo a las jóvenes parejas; pero los criados de Aisyt custodian las puertas armados con látigos de plata y rechazan a todos los corrompidos, malvados y peligrosos; tampoco admiten a los que han perdido precozmente su inocencia." (Sieroszewski: *Du chamanisme d'après les croyances des Yakoutes,* pp. 336-7). Pero Aisyt es una diosa bastante compleja; cf. G. Ränk, *Lapp Female Deities,* pp. 56 *ss.*

[16] Cf. A. Gahs: *Kopf, Schädel- und Langknochenopfer bei Rentiervölkern,* en el volumen de homenaje a W. Schmidt, Viena, 1928 (pp. 231-68), pp. 241 (Samoyedos, etc.); 249 (Ainus); 255 (Esquimales). Cf. también U. Holmberg: "Über die Jagdriten der nördlichen Völker Asiens und Europas", *Journal de la Société Finno-Ougrienne,* XLI, fasc. I, Helsinki, 1926; E. Lot-Falck, *Les rites de chasse chez les peuples sibériens,* París, 1953; B. Bonnerjea: "Hunting superstitions of American aborigenes", *International Archiv für Ethnographie,* 1934, vol. 32, pp. 180 *ss.* O. Zerries: *Wild- und Buschgeister in Südamerika,* Wiesbaden, 1954. La "Madre de los Animales" se encuentra también en el Cáucaso, cf. A. Dirr: "Der kaukasiche Wild- und Jagdgott", *Anthropos,* XX, 1905 (pp. 139-47), p. 146. El dominio africano ha sido explorado recientemente por H. Baumann: "Afrikanische Wild- und Bushgeister", *Zeitschrift für Ethnologie,* vol. 70, Fasc. 3-5, 1939, pp. 208-39.

[17] Desde luego, el mismo fenómeno se encuentra en otras partes. Por ejemplo, entre los Batak de Sumatra la negativa a ser chamán después de haber sido "escogido" por los espíritus origina la muerte. Ningún Batak se hace chamán voluntariamente (E. M. Loeb: *Sumatra,* Viena, 1935, p. 81).

[18] Las mismas creencias se encuentran también entre los Tunguses y los Golde: véase Harva: *Die religiösen Vorstellungen,* p. 463. Un chamán haida en el momento en que está poseído por un espíritu tlingit, habla la lengua tlingit, aunque la desconozca de ordinario (Swanton, citado por Webster, *Magic,* p. 213).

[19] Como se ve, es ya, ritualmente, un "muerto".

[20] A. Métraux: *Le shamanisme chez les indiens de l'Amérique du Sud tropicale,* p. 203.

[21] Cf. M. Gusinde: *Der Medizinmann bei den südamerikanischen Indianern,* p. 293; *id.: Die Feuerland Indianern. I: Die Selk'nam,* pp. 782-6, etc.; Métraux, *op. cit.,* pp. 206 *ss.*

[22] Cf. Ida Lublinski: *Der Medizinmann bei den Naturvölkern Südamerikas,* p. 249; cf. también el cap. anterior.

[23] M. W. Stirling: "Jivaro shamanism", *Proceedings of the American Philosophical Society,* vol. 72, 1933, pp. 140 *ss.;* H. Webster: *Magic,* p. 213.

[24] E. M. Loeb: "Shaman and Seer", *American Anthropologist*, vol. 31, 1929 (pp. 60-89), p. 66.

[25] A. R. Brown: *The Andaman islanders*, Cambridge, 1922, p. 177; cf., algunos otros ejemplos (Dayacos marítimos, etc.), en el artículo de Loeb: "Shaman and Seer", p. 64.

[26] E. M. Loeb: *Sumatra*, p. 125.

[27] Loeb: "Shaman and Seer", pp. 67 *ss.* Aquí empleamos la traducción de A. Métraux: P. Radin: *La religion primitive*, pp. 101 *ss.*

[28] Véase, entre otros, Nioradze: *Schamanismus*, pp. 26 *ss.*; U. Harva: *Die religiösen Vorstellungen*, pp. 334 *ss.*; Ohlmarks: *Studien*, pp. 170 *ss.* (quien ofrece una descripción bastante completa, si bien muy prolija, de los espíritus auxiliares y su función en las sesiones chamánicas); W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, vol. XII (Münster, 1955), pp. 669-80, 705-06, 709.

[29] K. F. Karjalainen: *Die Religion der Jugra-Völker*, vol. III, pp. 282-3.

[30] *Ibid.*, p. 311. Los espíritus son llamados generalmente por medio del tamboril, *ibid.*, p. 318. Los chamanes pueden dar sus espíritus auxiliares a sus colegas, *ibid.*, p. 282; incluso pueden venderlos (por ejemplo, entre los Jurak y los Ostiacos; véase Mikhailowski: *Shamanism in Siberia*, pp. 137-8).

[31] Sieroszewski: *Du Chamanisme*, pp. 312-3; cf. M. A. Czaplicka: *Aboriginal Siberia*, Oxford, 1914, pp. 182, 213, etc.

[32] Rasmussen: *Intellectual culture of the Iglulik Eskimo*, p. 113; cf., también Weyer: *Eskimos*, pp. 425-8.

[33] H. Webster: *Magic*, p. 231, *n.* 36. Los espíritus se manifiestan a través del chamán y producen ruidos extraños y sonidos ininteligibles, etc.; cf. Thalbitzer: *The heathen priests*, p. 460. Acerca de los espíritus auxiliares de los Lapones, véase Mikhailowski, p. 149; Itkonen: *Heidnische Religion und späterer Aberglaube bei den finnischen Lappen*, p. 152.

[34] Ivor H. N. Evans: *Studies in Religion, folk-lore and customs in British North Borneo and the Malay Peninsula*, Cambridge, 1923, p. 264.

[35] A. Métraux: *Le shamanisme chez les indiens de l'Amérique du Sud tropicale*, pp. 210-11. Recuérdese la significación celeste de los cristales de roca en la magia de Oceanía; esta significación está desde luego oscurecida en el chamanismo sudamericano actual, pero no por ello deja de mostrar el *origen* de los poderes chamánicos.

[36] H. Webster: *Magic*, p. 215; cf., también *ibid.*, pp. 39-44 y 388-91. Acerca de los espíritus auxiliares en la brujería europea de la Edad Media, cf. Margaret Alice Murray: *The God of the witches*, Londres, 1934, pp. 80 *ss.*; G. L. Kittredge: *Witchcraft in Old and New England*, Cambridge, Mass., 1929, p. 613 (véase "familiares"); S. Thompson: vol. III, p. 60 (F 403), p. 215 (G 225).

[37] Cf. Webster: *op. cit.*, p. 215. Sobre los espíritus guardianes en América del Norte, cf. Frazer: *Totemism and exogamy*, III, Londres, 1910, pp. 370-456; Ruth Benedict: *The concept of the guardian spirit in North America* ("Memoirs of the American Anthropological Association", núm. 29), 1923. Véase también, *infra*, pp. 95 *ss* y 246 *ss.*

[38] W. G. Bogoraz, *The Chukchee* (Memoirs of the American Museum of Natural History, XI, Jesup North Pacific Expedition, VII, Leyde y Nueva York, 1904), p. 437; K. Rasmussen, *Intellectual Culture of the Copper Eskimos*, en "Report of the Fifth Thule Expedition", IX, Copenhague, 1932, p. 35.

[39] Lehtisalo: *Entwurf*, pp. 114 y 159; Itkonen: *Heidnische Religion*, pp. 116 y 120 *ss.*

[40] Ivor Evans: "Schebesta on the sacerdo-therapy of the Semang", *Journal of the Royal Anthropological Institute,* 1930, vol. 60 (pp. 115-25), p. 120.

[41] Ivor Evans: *Studies in Religion,* p. 210. Al decimocuarto día después de la muerte, el alma se transforma en tigre, *ibid.,* p. 211.

[42] J. Cuisinier: *Danses magiques de Kelantan,* pp. 38 *ss.* Nos encontramos aquí ante una creencia universalmente extendida. Para lo que se refiere a la Europa antigua y moderna, véase Kittredge: *Witchcraft,* pp. 174-84; Thompson, vol. III, pp. 212-3; Lily Weiser-Aall: *Hexe,* en *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens,* vol. III; Arne Runeberg: *Witches, demons and fertility magic: Analysis of their significance and mutual relations in west-european folk religion,* Helsingfors, 1947, pp. 212-3; cf., también el libro confuso, pero abundantemente documentado, de Montague Summers: *The werewolf,* Londres, 1933.

[43] Cielo, Infierno subterráneo o submarino, bosque impenetrable, montaña, lugar desierto, selva, etc.

[44] Cf. C. Hentze: *Die Sakralbronzen und ihre Bedeutung in den frühchinesischen Kulturen,* Anvers, 1941, pp. 46 *ss.,* 67 *ss.,* 71 *ss.,* etc.

[45] Cf. U. Harva (Holmberg), *Finno-Ugric (and) Siberian (Mithology)* (en "Mithology of All Races", Boston y Londres, IV, 1927), pp. 406, 506.

[46] Acerca de la relación entre el animal protector, el chamán y la "Tiermutter" del clan entre los Evenkes, cf. A. F. Anisimov: *Predstavlenija evenkov o dusche i problema proiskhosvdenija animisma* (en "Rodovoye obshchestvo" Moscú, 1951, pp. 109-118), pp. 110 *ss.; id.: Samanskije duchi po vossrenijam evenko* (en "Sbornik Muzeya Antropologii i Etnografii", XIII, Moscú y Leningrado, 1951, pp. 187-215), pp. 196 *ss.;* véase también A. Friedrich: *Das Bewusstsein eines Naturvolkes von Haushalt und Ursprung des Lebens* (en "Paideuma", VI, 2, agosto 1955, pp. 47-54), pp. 48 *ss.; id.:* y G. Buddruss, *Schamanengeschichten,* pp. 44 *ss.*

[47] V. Dioszegi, *K voprosu o borbe shamanov v obraze jivotnik* (en "Acta orientalia hungarica", II, Budapest, 1952, pp. 303-16), pp. 312 *ss.*

[48] Sobre este tema, sumamente frecuente en las creencias y el folklore chamánicos, cf. A. Friedrich y G. Buddruss: *Schamanengeschichten,* pp. 160 *ss.,* 164 *ss.;* W. Schmidt: *Der Ursprung,* vol. XII, p. 634; V. Dioszegi: *A viaskodó táltosbika és a samán állatalakú életlelke (la lucha del toro milagroso y el alma vital del chamán que puede adoptar la forma de un animal),* (en "Ethnographia", LXIII, 1952, pp. 308-57), *passim; id.: K voprosu o borbe, passim.* En este último artículo, el autor cree poder precisar que originalmente el animal de combate de los chamanes era el reno. Esto parece confirmarse por el hecho de que los dibujos rupestres de Saymali Tas, en Kirguisia, que datan del segundo y primer milenios antes de nuestra era, representan chamanes enfrentándose en forma de renos: cf., en particular *K voprosu,* p. 308, n. y fig. 1. Sobre los *táltos* húngaros, cf., *ibid.,* p. 306, y la bibliografía de la nota 19.

[49] Para Dominik Schröder, como habitan en el otro mundo, los espíritus protectores aseguran la existencia del chamán en el más allá; cf. *Zur Struktur des Schamanismus* (en "Anthropos", L, 1955, pp. 849-81), pp. 863 *ss.*

[50] Cf. Rasmussen: *Intellectual culture of the Iglulik Eskimos,* p. 114.

[51] Cf. Eliel Lagercrantz: "Die Geheimsprachen der Lappen", *Journal de la Société Finno-Ougrienne,* XLII, 1928, pp. 1-13.

[52] T. Lehtisalo: "Beobachtungen über die Jodler", *Journal de la Société Finno-Ougrienne,* XLVIII, 1936-37, 2 (pp. 1-34), pp. 12 *ss.*

[53] Lehtisalo: *Beobachtungen,* p. 13.

[54] Thalbitzer: *The heathen priests*, pp. 448 y 454 *ss.*; *id.*: *Les magiciens esquimaux*, p. 75; Weyer: *The Eskimos*, pp. 435-6.

[55] Rasmussen: *Intellectual culture of the iglulik eskimos*, pp. 111 y 122. Véanse los textos en "la lengua secreta", *ibid.*, pp. 125, 131, etc.

[56] Lehtisalo: *Beobachtungen*, p. 22.

[57] Schebesta: *Les pygmées*, p. 153; I. Evans: *Schebesta on the sacerdotherapy of the Semang*, pp. 118 *ss.*; *id.*, *Studies*, pp. 156 *ss.*, 160, etc.

[58] Loeb: "Shaman and Seer", p. 71.

[59] Evans: *Studies*, p. 4. Cf., también L. Roth: *Natives of Sarawak*, I, p. 270.

[60] Ida Lublinski: *Der Medizinmann*, pp. 247 *ss.*; Métraux: *ibid.*, pp. 206, 210, etc.

[61] Loeb: *Tribal Initiation*, p. 278.

[62] Lehtisalo: *Beobachtungen*, pp. 23 *ss.*

[63] Thurn: *Among the Indians of Guiana*, pp. 336-7, citado y traducido por A. Métraux: *Le shamanisme chez les Indiens*, p. 236.

[64] Jan de Vries: *Altgermanische Religionsgeschichte*, 2ª ed., Berlín-Leipzig, 1956-57, 2 vols., I, pp. 304 *ss.*; Lehtisalo: *Beobachtungen*, pp. 27 *ss.*; cf., *carmen*, canto mágico; *incantare*, encantar; rumano, *descântare* (literalmente, des-encantar), exorcizar; *descântec*, encantación, exorcismo.

[65] Véase Antti Aarne: *Der Tiersprachenkundige Mann und seine neugierige Frau* (FFC núm. 15), Hamina, 1914; N. M. Penzer, ed., y C. H. Tawney, trad.: *The ocean of story* (Somadeva's Kathâsaritsagara), Londres, 10 vols., 1924-28, I, p. 48; II, 107 *n.*; S. Thompson: *Index*, vol. I, pp. 314 *ss.* (B 215).

[66] Cf. Filóstrato: *Vie d'Apollonius de Tyane*, I, 20, etc.; véase L. Thorndike: *A history of magic and experimental science*, Londres, 1923, vol. I, p. 261; N. M. Penzer, ed., y C. H. Tawney, trad.: *The ocean of story*, vol. II, p. 108 *n.* 1.

[67] Cf. Josef Haekel, *Schutzgeistsuche und Jugendweihe im westlichen Nordamerika* (en "Ethnos", XII, 1947, pp. 106-22).

[68] Esto es señal, como se sabe, de una experieneia extática auténtica: cf., el "terror inexplicable" de los aprendices esquimales ante la aparición de sus espíritus auxiliares.

[69] Ya hemos visto que, entre los Buriatos, el que cae fulminado por el rayo es enterrado con todos los honores debidos a un chamán y que sus parientes más próximos tienen derecho a convertirse, a su vez, en chamanes, puesto que, en cierto modo, ha sido "elegido" por la divinidad del Cielo (Mikhailowski: *Shamanism*, p. 86). Los Soyotes, y los Kamchadales, entre otros, creen que se convierten en chamanes cuando, en el curso de una tormenta, cae el rayo (Mikhailowski. p. 68). Una chamana esquimal obtuvo su poder después de haber sido herida por una "bala de hierro" (Rasmussen: *Intellectual culture of the Iglulik Eskimos*, pp. 122 *ss.*).

[70] Franz Boas: *The Shushwap* (VI Report of the Committee on the North-Western Tribes of Canada: Report of the British Association, Leeds, 1890 [sobretiro]), pp. 93 *ss.* Tendremos oportunidad de referirnos nuevamente al significado chamánico de la casa de sudación (*sweat-house*).

[71] Willard Park: *Shamanism in Western North America*, p. 27. Cf., también Marcelle Bouteiller: *Don chamanistique et adaptation à la vie chez les indiens de l'Amérique du Nord*, *passim*; *id.*, *Chamanisme et guérison magique*, París, 1950, pp. 57 *ss.*

[72] Park, *op. cit.*, p. 79; J. Teit: *The Lillooet Indians*, Memoirs of the American Museum of Natural History, vol. IV, The Jesup North Pacific

Expedition, II, 5, Nueva York, 1906 (pp. 193-300), pp. 287 *ss.*; *id.*: *The Thompson Indians of British Columbia*, Memoirs of the American Museum of Natural History, II, The Jesup North Pacific Expedition, I, Nueva York, 1900 (pp. 163-392), p. 353. Los aprendices Lillooet duermen sobre las tumbas, a veces durante varios años. (Teit: *The Lillooet*, p. 287.)

[73] Park, *op. cit.*, p. 80. Existe la misma tradición entre los Atsugewis, los Maidus septentrionales, los Crow, Arapaho, Gros Ventre, etc. En algunas de estas tribus y en otras se logran los poderes mágicos durmiendo junto a las tumbas; en ocasiones (por ejemplo entre los Tlingit) se recurre a un medio aún más impresionante: el aprendiz pasa la noche junto al cuerpo del chamán difunto (cf. Frazer: *Totemism and exogamy*, vol. III, p. 439).

[74] Véase la lista completa de las tribus en Park, p. 77 *ss.* Cf. *ibid.*, p. 111: el "hombrecillo verde" que se aparece, en la adolescencia, a los futuros chamanes utes.

[75] A. L. Kroeber: *Handbook of the Indians of California*, Bureau of American Ethnology, *Bulletin* 78, 1925, pp. 754 *ss.* y 775; C. D. Forde: *Ethnography of the Yuma Indians*, Univ. Cal. Publ. Amer. Archaelogy and Ethnology, núm. 28, 1931, núm. 4, pp. 201 *ss.* La iniciación en la sociedad secreta chamánica midewiwin comprende también un retorno a los tiempos míticos de los principios del mundo, cuando el Gran Espíritu reveló los misterios a los primeros "grandes médicos". Veremos que se trata en esos rituales iniciáticos de una comunicación entre la Tierra y el Cielo, tal y como fue establecida cuando la creación del mundo.

[76] L. Spier: *Yuman tribes of the Gila River*, Chicago, 1933, p. 247; Park, p. 115.

[77] Paviotso, Park, p. 23; tribus de la California meridional, *ibid.*, p. 82; sueños auditivos, *ibid.*, p. 23; etc. Entre los Okanagon del Sur el futuro chamán no ve a los espíritus guardianes, solamente oye sus cánticos y sus instrucciones (*ibid.*, p. 118).

[78] R. Dixon: *The Northern Maidu*, Nueva York, 1905, pp. 274 *ss.*

[79] Véase la lista de las tribus y los datos bibliográficos en Park, pp. 76 *ss.*

[80] F. Boas: *The Salish tribes of the interior of British Columbia* (Annual Archaeological Report for 1905), Toronto, 1906, pp. 222 *ss.*

[81] Informante paviotso, citado por Park, p. 17. El "Espíritu de la Noche" constituye probablemente una forma mitológica tardía del Ser Supremo, convertido de algún modo en *deus otiosus* y que ayuda a los hombres valiéndose de "mensajeros".

[82] Kroeber: *Handbook*, pp. 63 *ss.*, 111 y 852; R. Dixon: *The Shasta*, "Bulletin" of Amer. Mus. Nat. Hist., Nueva York, 1907, pp. 472 *ss.*

[83] Jaime de Angulo: "La psychologie religieuse des Achumawi". IV: "Le chamanisme", *Anthropos*, t. 23, 1938 (pp. 561-82), p. 565.

[84] James Teit: *The Thompson Indians of British Columbia*, pp. 354 *ss.*

[85] H. Haeberlin y E. Gunther: "Ethnographische Notizen über die Indianerstämme des Puget-Sundes", *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. 56, 1924 (pp. 1-74), pp. 56 *ss.* Acerca de los espíritus específicos de los chamanes, véase *ibid.*, pp. 65 y 69 *ss.*

[86] Waldemar G. Bogoras: *The shamanistic call and the period of initiation in Northern Asia and Northern America*, "Proceedings of the XXIII International Congress of Americanists", Nueva York, 1930, pp. 441-4, esp., p. 443.

[87] Cf. R. Benedict: "The Vision in Plains Culture", *American Anthropologist*, XXIV, 1922, pp. 1-23.

[88] Entre las tribus australianas Lunga y Djara, quien desea convertirse en hombre-médico entra en un estanque que se considera está lleno de serpientes monstruosas. Éstas lo "matan" y acto seguido a esta muerte iniciática, los aspirantes obtienen sus poderes mágicos; véase A. P. Elkin: "The rainbow-serpent myth in North-West Australia", *Oceania*, 1930, vol. I, núm. 3 (pp. 349-353), p. 350; cf., *id.*: *The Australian aborigines*, p. 223.

[89] Kroeber: *Handbook*, pp. 604 *ss.* y 712 *ss.*; Park, p. 84.

CAPÍTULO IV

[1] Para un aspecto más amplio sobre la institución y la iniciación de los chamanes de Siberia y Asia Central, cf. W. Schmidt, *Der Ursprung*, XII, pp. 653-68.

[2] Cf., por ejemplo, E. J. Lindgren: "The Reindeer Tungus of Manchuria", *Journal of the Royal Central Asian Society*, vol. 22, 1935, pp. 221-31; Chadwick: *Poetry and prophecy*, p. 53.

[3] N. V. Pripuzov: *Svedenija dlja izutchenija shamantsva u Jakutov*, Irkutsk, 1885, pp. 64-65; Mikhailowski: *Shamanism*, pp. 85-6; Harva: *Die Religiösen Vorstellungen*, pp. 485-6; V. L. Priklonsky, en W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, XI, Münster, 1954, pp. 179, 286-87.

[4] G. V. Ksénofontov, en A. Friedrich y G. Buddruss, *Schamanengeschichten*, p. 169 *ss.*; H. Findeisen: *Schamanentum*, pp. 68 *ss.*

[5] P. I. Tretjakov: *Turukhanskij Kraj*, pp. 210-11; Mikhailowski, p. 86.

[6] Harva: *Die religiösen Vorstellungen*, pp. 486-7, donde cita a Lopatin.

[7] N. N. Agapitov y M. N. Changalov: *Materialy. Samanstvo u burjat Irkutskoj gubernii*, pp. 42-52, trad. y resumido por L. Stieda; "Das Schamanenthum unter den Burjäten", la iniciación se encuentra en pp. 287-8; Mikhailowski, pp. 87-90; Harva: *Die religiösen Vorstellungen*, pp. 487-96; W. Schmidt, *Der Ursprung*, X, pp. 399-422. Maestro de escuela en Irkutsk y descendiente de Buriatos, Changalov le había transmitido a Agapitov una abundante información, de primera mano, referente a múltiples ritos y creencias chamánicas. Véase también Jorma Partanen: "A description of Buriat shamanism", *Journal de la Société Finno-Ougrienne*, vol. LI, 1941-42, 34 pp. Se trata de un manuscrito encontrado por Pozdneyev, en 1879, en una aldea buriata y publicado por él en su *Chrestomatie Mongole* (San Petersburgo, 1900, pp. 293-311). El texto está escrito en mongol literario, con huellas de buriato moderno. Parece que el autor fue un buriato semilamaísta (Partanen, p. 3). Por desgracia, este documento sólo trata de la parte exterior del ritual. Además, le faltan varios detalles anotados por Changalov.

[8] Harva, *op. cit.*, p. 493, describe ese rito de purificación que sigue a la iniciación propiamente dicha. En efecto, como veremos en seguida, se celebra un rito análogo inmediatamente después de la ascensión ceremonial de los álamos. Por otra parte, es probable que la escena iniciática haya variado mucho con el tiempo; se observan también notables diferencias de una tribu a otra.

[9] El texto traducido por Partanen da numerosos detalles sobre los álamos y los postes rituales (§§ 10-15). "El árbol situado al norte se llama Árbol-

Madre. Suspendido a la copa con cintas de seda o de algodón hay un nido de ave en el cual se colocan sobre algodones o lana blanca, nueve huevos y una luna hecha con un trozo de terciopelo blanco, pegado sobre un redondel de corteza de álamo... El gran árbol del sur se llama Árbol-Padre. En su copa (un trozo) de corteza forrada de terciopelo rojo (suspendido) al que se llama Sol" (§ 10). "Al norte del Árbol-Madre, del lado de la yurte, se plantan siete álamos; en cada uno de los cuatro lados de la yurte se colocan cuatro árboles y al pie de éstos se instala un peldaño donde se quema (como si fuera incienso) tomillo y enebro. Esto se llama la Escalera (*shita*) o Peldaños (*geskigür*, § 15)." Para obtener un análisis detallado de las fuentes referentes a los álamos (excepto los textos traducidos por Partanen) véase W. Schmidt: *Der Ursprung*, X, pp. 405-8.

10 Sobre los *khans* y el panteón, bastante complicado, de los Buriatos, véase Sandchejev: *Weltanschauung und Schamanismus*, pp. 939 *ss.;* W. Schmidt: *Der Ursprung*, X, pp. 250 *ss.* Acerca de los *burkhan*, véase la larga nota de Shirokogorov (*Sramana-Shaman*, pp. 120-1), contraria a las opiniones de B. Laufer ("Burkhan", *Journal of the American Oriental Society*, XXXVI, 1917, pp. 390-5) que niega las huellas budistas en los Tunguses del Amur. En cuanto a los significados ulteriores del vocablo *burkhan* entre los Turcos (donde se aplica sucesivamente a Buda, Mani, Zaratustra, etc.), véase Pestalozza: *Il manicheismo presso i Turchi occidentali ed orientali*, p. 456, *n.* 3.

11 En el siglo II de nuestra era, Prudencio (*Peristeph*, X, pp. 1011 *ss.*) describe ese rito en relación con los misterios de la Magna Mater, pero hay motivos para creer que el *taurobolion* frigio ha sido tomado de los Persas (cf. Fr. Cumont: *Les religions orientales dans le paganisme romain* [3ª ed.], París, 1929, pp. 63 *ss.* y 229 *ss.*).

12 Cf., sobre la ascensión al Cielo por medio de peldaños, escalas, montañas, etc., A. Dieterich: *Eine Mithrasliturgie* (2ª ed.), Leipzig-Berlín, 1910, pp. 183 y 254; v. *infra*, pp. 373 *ss.* Recordemos que el 7 desempeña asimismo un papel importante entre los Altaicos y los Samoyedos. El "pilar del mundo" tenía siete pisos (U. Harva [Holmberg]: *Finno-Ugric* [*and*] *Siberian* [*mythology*], pp. 338 *ss.*), el Árbol Cósmico siete ramas (*id.*: *Der Baum des Lebens*, p. 137; *Die religiösen Vorstellungen*, pp. 51 *ss.*), etc. El número 7 que domina el simbolismo mitríaco (siete esferas celestes; siete estrellas o siete cuchillos, o siete árboles, o siete altares, etc., en los monumentos figurados), se debe a las influencias babilónicas ejercidas muy pronto sobre el misterio iranio (cf., por ejemplo, R. Pettazzoni: *I Misteri: saggio di una teoria storico-religiosa*, Bolonia, 1924, pp. 231, 247, etc.). Para el simbolismo de esos números, véase *infra*, pp. 222 *ss.*

13 Señalemos algunos de ellos: el mito del Árbol milagroso Gaokêrêna que crece en una isla del lago (o del mar) Vurukasha, y junto al cual se encuentra el lagarto monstruoso creado por Arimán (*Vidêvdât*, XX, 4; *Bundahishn*, XVIII, 2; XXVII, 4, etc.), mito que hallamos también entre los Calmucos (un dragón se encuentra en el océano, cerca al Árbol milagroso Zambu), entre los Buriatos (la serpiente Abyrga junto al Árbol, en el "lago de leche") y en otros lugares (U. Harva [Holmberg]: *Finno-Ugric* [*and*] *Siberian* [*mythology*], pp. 356 *ss.*). Pero hay que aceptar igualmente la posibilidad de una influencia hindú; cf., *infra*, pp. 217 *ss.*

14 Cf. Kai Donner: *Über soghdisch nôm "Gesetz" und samojedisch nôm "Himmel Gott"* (en *Studia Orientalia*, Helsingfors, 1925, vol. I, pp. 1-8).

15 Seguiremos la descripción de A. Métraux: "Le shamanisme araucan", *Re-*

vista del Instituto de Antropología de la Universidad Nacional de Tucumán, vol. II, núm. 10, Tucumán, 1942, pp. 309-62, que utiliza toda la documentación anterior, especialmente a E. Robles Rodrigues: "Guillatunes, costumbres y creencias araucanas", *Anales de la Universidad de Chile*, t. 127, Santiago de Chile, 1910, pp. 151-77, y R. P. Housse: *Une épopée indienne. Les Araucans de Chili.*

[16] Debe señalarse también que entre los Araucanos son las mujeres quienes practican el chamanismo: antaño era atributo de los invertidos. Se encuentra una situación parecida entre los Chukchi: la mayoría de los chamanes son invertidos e incluso a veces toman maridos; pero aun en caso de normalidad sexual, sus espíritus guías los obligan a vestirse como mujeres (cf. W. Bogoraz: *The Chukchee*, "The Jesup North Pacific Expedition", vol. VII, Nueva York, 1904, pp. 450 *ss.*). ¿Existe una relación genética entre estos dos chamanismos? Nos parece difícil zanjar la cuestión.

[17] E. M. Loeb: "Pomo folkways", *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, vol. 19, Berkeley, 1926, núm. 2, pp. 149-404, pp. 372-4. Véanse otros ejemplos provenientes de América en M. Eliade: *Naissances mystyques*, pp. 155 *ss.* Véase también Josef Haekel: *Kosmischer Baum und Pfahl im Mythus und Kult der Stämme Nordwestamerikas* (en "Wiener Völkerkundliche Mitteilungen", VI, 1958 n. s. I, pp. 33-81), pp. 77 *ss.*

[18] Texto reproducido por H. Ling Roth: *The Natives of Sarawak*, I, p. 281. Véase también E. H. Gomes: *Seventeen years among the sea dyaks of Borneo*, pp. 178 *ss.*

[19] Sobre esta ceremonia véase J. Layard: *Stone men of Malekula* (Londres, 1942), cap. XIV.

[20] Cf.; también A. B. Deacon: *Malekula. A Vanishing people in the New Hebrides*, Londres, 1934, pp. 379 *ss.*, y A. Riesenfeld: *The megalithic culture of Melanesia*, pp. 59 *ss.*, etc.

[21] Géza Róheim: *Hungarian Shamanism* (en "Psychoanalysis and the Social Sciences", III, 4, Nueva York, 1951, pp. 131-69), p. 134.

[22] Seguimos el estudio de Friedrich Andres: "Die Himmelsreise der caräibischen Medizinmänner", *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. 70, 1938, Partes 3-5, 1939, pp. 331-42, que utiliza las investigaciones de los etnólogos holandeses F. P. Penard y A. Ph. Penard, W. Ahlbrinck y C. H. de Goeje. Cf., también W. E. Roth: "An inquiry into the animism and folklore of the Guiana-Indians", *30th. Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, 1908-09, Washington, D. C., 1915, pp. 103-386; A. Métraux: *Le shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale*, pp. 208-09. Véase también C. H. de Goeje, *Philosophy, Initiation and Myths of the Indians of Guiana and Adjacent Countries* (en "Internationales Archiv für Ethnographie", XLIV, Leyden, 1943, pp. 1-136), en particular pp. 60 *ss.* (iniciación del *medicine-man*), 72 (el trance, considerado como medio de ir al cielo), 82 (la escalera que conduce al cielo).

[23] Ahlbrinck lo llama *püyéi* y traduce la palabra por "exorcista de espíritu" (Andres, p. 333). Cf. Roth, pp. 326 *ss.*

[24] Friedrich Andres, p. 336. Señalemos que entre los Caribes el poder chamánico procede también, en última instancia, del Cielo y del Ser Supremo. Recordemos, asimismo, el papel que desempeña el Águila en las mitologías chamánicas siberianas: padre del primer chamán, ave solar, mensajero del dios celeste, intermediario entre Dios y los hombres.

[25] Métraux, *Le shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale*,

p. 208, resumiendo a F. Andres, pp. 338-9. Véase también Alain Gheerbrant, *Journey to the Far Amazon: an Expedition into Unknown Territory* (Nueva York, 1954), pp. 115, 128; así como las ilustraciones de *maraque* que acompañan al texto.

[26] Andres, p. 340. *Ibid., n.* 3, el autor cita a H. Fühner: "Solanazeen als Berauschungsmittel. Eine historisch-ethnologische Studie", *Archiv für Experimentelle Pathologie und Pharmakologie*, vol. III, 1926, pp. 281-94, a propósito del éxtasis provocado por el laurel. Acerca del papel de los narcóticos en el chamanismo siberiano y otros, véase *infra*, pp. 311 *ss.*

[27] A. P. Elkin: "The rainbow-serpent myth in North West Australia", *Oceania*, 1930, vol. I, núm. 3, pp. 349-52; *ibid.*: *The Australian aborigines*, Sydney-Londres, 1938, pp. 223-4. El libro del mismo autor *Aboriginal men of high degree*, pp. 139-40. Cf. M. Eliade: *Naissances mystiques*, pp. 108 *ss.* Acerca de la Serpiente-Arco iris y su papel en las iniciaciones de los *medicine-men* australianos, véase V. Lanternari: *Il Serpente Arcobaleno e il complesso religioso degli Esseri pluviali in Australia* (en "Studi e materiali di storia delle religioni", XXIII, Roma, 1952, pp. 117-28), pp. 120 *ss.*

[28] Cf., por ejemplo, L. Frobenius: *Die Weltanschauung der Naturvölker*, Weimar, 1898, pp. 131 *ss.*; P. Ehrenreich: *Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen* ("Mythologische Bibliothek", IV, I), Leipzig, 1910, p. 141; R. T. Christansen: "Myth, Metaphor and Simile", en T. A. Sebeok (ed.): *Myth: a Symposium*, Filadelfia, 1955, pp. 39-49. Para los hechos finougrianos y tártaros, véase U. Harva [Holmberg]: *Finno-Ugric* [*and*] *Siberian* [*mythology*], pp. 443 *ss.*; para el mundo mediterráneo cf., el estudio un poco desilusionado de Ch. Renel: "L'Arc-en-Ciel dans la tradition religieuse de l'antiquité", *Revue de l'Histoire des Religions*, 1902, t. 46, pp. 58-80.

[29] Ehrenreich, *op. cit.*, pp. 133 *ss.*

[30] Cf. Chadwick: *The growth of literature*, vol. III, pp. 273 *ss.* y 298. Nora Chadwick: "Notes on Polynesian mythology", *Journal of the Royal Anthropological Society*, vol. 60, Londres, 1930, pp. 425-46; *id.*: "The kite. A study in Polynesian tradition", *ibid.*, vol. 61, 1931, pp. 455-91; sobre la cometa en China cf. B. Laufer: *The prehistory of aviation* ("Field Museum of Natural History, Anthropological Series", vol. XVIII, núm. 1), Chicago, 1928, pp. 31-43. Las tradiciones polinesias suelen citar generalmente diez cielos superpuestos; en Nueva Zelanda se habla de doce. (El origen hindú de estas cosmologías es muy verosímil.) El héroe pasa de un cielo a otro, de la misma manera que hemos visto elevarse al chamán buriato. Encuentra a mujeres-espíritus (con frecuencia a sus propios antepasados) que le ayudan a encontrar el camino; cf., el papel que desempeñan las mujeres-espíritus en la iniciación del *pujai* caribe, el de la "esposa celeste" entre los chamanes siberianos, etc.

[31] H. Th. Fischer: "Indonesische Paradiesmythen", *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. 64, núms. 1-3, 1932 (pp. 204-45), pp. 208 y 238 *ss.*; F. K. Numazawa: *Die Weltanfänge in der japanischen Mythologie*, Lucerna-París, 1946, p. 155.

[32] Acerca del arco iris en el folklore, véase S. Thompson, *Motif-index*, F. 152 (vol. III, p. 22).

[33] Cf. R. Pettazzoni: *Mitologia Giapponese*, Bolonia, 1929, p. 42, *n.* 1; Numazawa, *op. cit.*, pp. 154-5.

[34] A. Jeremias: *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur* (2ª ed.), Berlín-Leipzig, 1929, pp. 139 *ss.*

[35] Benjamin Rowland, Jr.: "Studies in the Buddhist art of Bâmiyân: The

Boddhisattva of Group E, *Art and Thought*, Londres, 1947, pp. 46-54; cf. Mircea Eliade: *Mythes, rêves et mystères*, pp. 148 *ss*.

[36] U. Harva [Holmberg]: *Der Baum des Lebens*, pp. 144 *ss*.; *id*.: *Die religiösen Vorstellungen*, p. 489.

[37] Harva: *Die religiösen Vorstellungen*, p. 531; Martti Räsänen: "Regenbogen-Himmelsbrücke", *Studia Orientalia*, XIV, I, 1947, Helsinki, pp. 7-8.

[38] A. W. Howitt: *On Australian medicine men*, pp. 50 *ss*.; *id*.: *The natives tribes of South-East Australia*, Londres, 1904, pp. 404-13.

[39] Sobre la iniciación de los *medicine-men* australianos cf. A. P. Elkin: *Aboriginal Men of High Degree*; Helmut Petri: *Der australische Medizinmann* (en "Annali lateranensi", Ciudad del Vaticano, XVI, 1952, pp. 159-317; XVII, 1953, pp. 157-225); Engelbert Stiglmayr: *Schamanismus in Australien* (en "Wiener Völkerkundliche Mitteilungen", V, 2, 1957, pp. 161-90); M. Eliade, *Naissances mystiques*, pp. 206 *ss*.

[40] Howitt: *On Australian Medicine men*, pp. 51-2; *id*.: *The native tribes*, pp. 400 *ss*.; Marcel Mauss: *L'origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes*, p. 159. Recuérdese la caverna de iniciación de los Samoyedos y de los chamanes de las dos Américas.

[41] Cf., por ejemplo, M. Mauss, *op. cit*., p. 149, *n*. 1.

[42] R. Pettazzoni: *Miti e leggende: I, Africa, Australia*, Turín, 1948, p. 413.

[43] Mauss: p. 148. Los hombres-médicos se transforman en buitres y vuelan (Spencer y Gillen: *The Arunta*, vol. II, p. 430).

[44] A. van Gennep: *Mythes et légendes d'Australie*, París, 1906, núms. 32 y 49; cf., también núm. 44.

[45] Parker: *The Euahlayi tribe*, p. 7.

[46] R. Pettazzoni, *Essays on the History of Religions* (Leyden, 1954), p. 42.

[47] P. Drucker, *The Northern and Central Nootkan Tribes* ("Bulletin of the Bureau of American Ethnology", 144, Washington, 1951), p. 160.

[48] Werner Müller, *Weltbild und Kult der Kwakiutl-Indianer* (Wiesbaden, 1955), p. 29, *n*. 67 (según Boas).

[49] Cf. M. Eliade, *Forgerons et alchimistes*, París, 1956, pp. 18 *ss*., *id*.: *Traité d'histoire des religions*, pp. 59, 198 *ss*.

[50] E. M. Loeb: *Sumatra*, p. 155.

[51] E. M. Loeb: *Shaman and Seer*, p. 66; *id*.: *Sumatra*, p. 195.

[52] Nora Chadwick: *Poetry and prophecy*, pp. 50-1.

[53] Ida Lublinski: *Der Medizinmann bei den Naturvölkern Südamerikas*, p. 248.

[54] A. Métraux: *Le shamanisme araucan*, p. 316.

[55] A. Métraux: *Le shamanisme chez les indiens de l'Amérique du Sud tropicale*, p. 338.

[56] P. Radin: *La religion primitive*, pp. 98-9. En este caso nos encontramos ante una iniciación completa: muerte y resurrección (renacimiento), ascensión, pruebas, etc.

[57] J. Mooney: "The ghost-dance religion and the Sioux outbreak of 1890", *14th Annual Report of the Bureau of American Ethnology, 1892-93*, Parte II. Washington, D. C., 1896 (pp. 641-1136), pp. 663 *ss*.

[58] J. Mooney, *op. cit*., p. 752; cf., la iluminación del chamán esquimal. En lo que atañe al "lugar del juicio de Dios", cf., las visiones de *L'ascension du prophète Isaïe*, el *Ardâ Virâf*, etc.

[59] H. R. Schoolcraft, citado por Pettazzoni: *Dio. Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni*, Roma, 1922, pp. 299 *ss*.

CAPÍTULO V

[1] Estudios generales acerca del indumento del chamán: V. N. Vasiljev: "Shamanskij Kostjum i buben u jakutov", *Sbornik Muzeja po Antropologii i Etnografii pri Akademii Nauk*, I, 8, San Petersburgo, 1910; Kai Donner: "Ornements de la tête et de la chevelure", *Journal de la Société Finno-Ougrienne*, XXXVII, 3, 1920, pp. 1-23 (esp. pp. 10-20); Georg Nioradze: *Der Schamanismus bei den Sibirischen Völkern*, pp. 60-78; K. F. Karjalainen: *Die Religion der Jugra-Völker*, t. II, 1927, pp. 255-9; Hans Findeisen: "Der Mensch und seine Teile in der Kunst der Jennissejer (Keto)", *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. 63, 1931, pp. 296-315 (esp. pp. 311-3); E. J. Lindgren: "The Shaman Dress of the Dagurs, Solons and Numinchens in N. W. Manchuria", *Geografiska Annaler*, I, 1935, pp. 365 *ss.*; Uno Harva [Holmberg] "The shaman costume and its significance", *Annales Universitatis Fennicae Aboensis*, I, 2, Turku, 1922; *id.*: *Die religiösen Vorstellungen*, pp. 499-525; Jorma Partanen: *A description of Buriat shamanism*, pp. 18 *ss.*; véase también L. Stieda: *Das Schamanenthum unter den Burjäten*, p. 286; V. M. Mikhailowski: *Shamanism in Siberia and European Russia*, pp. 81-5; T. Lehtisalo: *Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden*, pp. 147 *ss.*; G. Sandschejew: *Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten*, pp. 979-80; A. Ohlmarks: *Studien*, páginas 211-2; K. Donner: *La Sibérie*, pp. 226-7; *id.*: "Ethnological notes about the Yenisey-Ostyak (in the Turukhansk region)", *Mémoires de la Société Finno-Ougrienne*, LXVI, Helsinki, 1933, esp. pp. 78-84; V. I. Jochelson: *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus*, pp. 169 *ss.*, 176-86 (Yakutes), 186-91 (Tunguses); *id.*: "The Yakut", *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. 33, 1931 (pp. 37-225), pp. 107-18; S. M. Shirokogorov: *Psychomental complex of the Tungus*, pp. 287-303; W. Schmidt: *Der Ursprung der Gottesidee*, XI, pp. 616-26, XII, pp. 720-33; L. Vajda: *Zur phaseologischen Stellung des Schamanismus* (en "Ural-altaische Jahrbücher", XXXI, Wiesbaden, 1959, pp. 455-85), p. 473, *n.* 2 (bibliografía).

Podrá encontrarse documentación abundante sobre los trajes, objetos rituales y tambores de los chamanes siberianos en el estudio de conjunto de S. V. Ivanov: *Materialy po izobrazitelnomu iskusstvu narodov Sibiri XIX-nachala XX v* (Moscú y Leningrado, 1954). Véase particularmente las pp. 66 *ss.*, sobre las costumbres y los tambores de los chamanes samoyedos (figs. 47-57, 61-64, 67); pp. 98 *ss.*, sobre los Dolganes, los Tunguses y los Manchúes (figs. 36-62: trajes, objetos y decoración de los tambores chamánicos entre los Evenkes); pp. 407 *ss.*, sobre los Tchuktches y los Esquimales, etc.; los capítulos IV y V están consagrados a los pueblos turcos (pp. 533 *ss.*), y a los Buriates (pp. 691 *ss.*). Los dibujos Yakutes (figs. 15 *ss.*), las figuras representadas sobre tambores chamánicos (p. ej. fig. 31) y los tambores altaicos (pp. 607 *ss.*, fig. 89, etc.), tienen un interés muy particular, y especialmente las numerosas representaciones de ongones (ídolos) buriatos (figs. 5-8; 11-12, 19-20; sobre los ongones, cf., *ibid.*, pp. 701 *ss.*).

[2] Éste se reduce a un cinturón de cuero con varias tiras de piel de caribú y figurillas de hueso; cf. Rasmussen: *Intellectual culture of the Iglulik Eskimos*, p. 114. El instrumento ritual, considerado como esencial e indispensable por el chamán esquimal, continúa siendo el tambor.

[3] En otros lugares se advierte la degradación progresiva de la hechura ritual del indumento: en otro tiempo, el chamán del Yenisei mataba por sí mismo al reno con cuya piel tenía que hacerse su hábito; actualmente compra esa piel a los rusos (Nioradze: *Der Schamanismus*, p. 62).

[4] Más adelante veremos (pp. 213 *ss.*) la cosmología coherente que supone semejante rito. Sobre el traje del chamán yakute, véase también W. Schmidt: *Der Ursprung,* XI, pp. 292-305 (según V. N. Vasiljev, E. K. Pekarskij y M. A. Czaplicka). Sobre la "luna" y el "sol", cf., *ibid.,* pp. 300-304.

[5] Claro está que el doble simbolismo del "hierro" y de la "cadena" es mucho más complejo.

[6] Sieroszewsky, *op. cit.,* p. 321. La significación y el papel de cada uno de estos objetos se esclarecerán más adelante. Sobre los *ämägät,* cf. E. Lot-Falck: *A propos d'Ätügän,* pp. 190 *ss.*

[7] Sobre la costumbre tungús, véase Shirokogorov: *Psychomental Complex,* pp. 288-97.

[8] Entre los Birartchen la "boa constrictor" recibe el nombre de *tabjan;* Shirokogorov: *Psychomental complex,* p. 301. Como este reptil es desconocido en las regiones nórdicas, tenemos aquí una prueba importante de los influjos central-asiáticos ejercidos en el conjunto chamánico siberiano.

[8 b] P. S. Pallas: *Reise durch verschiedene Provinzen des russischen Reiches,* I-III, San Petersburgo, 1771-76, t. III, pp. 181-2. Véase la descripción del indumento de otra chamana buriata que residía cerca de Telenginsk, proporcionada por J. G. Gmelin: *Reise durch Sibirien von dem jahr 1733 bis 1743,* t. II, Gotinga, 1752, pp. 11-13. (Esta nota es de la misma línea de la núm. 9: "de un ciervo.[8 b]".)

[9] N. N. Agapitov y M. N. Changalov: *Materialy,* pp. 42-4; cf. Mikhailowski: *Shamanism in Siberia,* p. 82; Nioradze: *Der Schamanismus,* p. 77; W. Schmidt, *Der Ursprung,* X, pp. 424-32.

[10] Para el espejo, las campanillas y otros objetos mágicos del chamán buriato véase también Partanen: A *Description,* § 26.

[11] Más al norte, la significación serpentina de esta cinta está a punto de desaparecer en beneficio de una nueva valoración mágico-religiosa. Así, por ejemplo, algunos chamanes ostiacos manifestaron a Kai Donner que las cintas tienen las mismas propiedades de los cabellos (*Ornements de la tête et de la chevelure,* p. 12; *ibid.,* p. 14, Lám. 2, indumento de un chamán ostiaco con un sinnúmero de cintas que le cuelgan hasta los pies; cf. Harva: *Die religiösen Vorstellungen,* Lám. 78). Los chamanes yakutas llaman "cabellos" a las cintas (Harva, p. 516). Asistimos a un cambio de significación, proceso bastante frecuente en la historia de las religiones: el valor mágico-religioso de las serpientes —desconocido por muchos pueblos siberianos— es remplazado por el mismo objeto que en otros sitios es símbolo de las "serpientes", por el valor mágico-religioso de los "cabellos". Porque también los cabellos largos significan un fuerte poder mágico-religioso, concentrado, como era de esperarse, en los brujos (por ejemplo, el *muni* del *Rig Veda,* X, 136, 7), en los reyes (por ejemplo, los monarcas babilónicos), los héroes (Sansón), etc. Pero el testimonio del chamán interrogado por Kai Donner constituye más bien una excepción.

[12] Veamos otro ejemplo de cambio de significación; el arco y las flechas eran primeramente un símbolo del vuelo mágico y, como tales, eran parte de la ceremonia de ascensión del chamán.

[13] G. N. Potanin: *Otcherki severo-zapadnoj Mongolii,* vol. IV, pp. 49-54; cf. Mikhailowski, p. 84; Harva: *Die religiösen Vorstellungen,* p. 595; W. Schmidt: *Der Ursprung,* IX, pp. 254 *ss.* Sobre las costumbres de los chamanes altaicos y los tártaros de Abakán, véase también *ibid.,* pp. 251-57, 694-96.

[14] Cabe preguntarse si la coexistencia de los dos símbolos sexuales (véase,

por ejemplo, Nioradze, Lám. 32; según Anutchin) en el mismo ornamento no entraña una vaga reminiscencia de la *androginización* ritual. Cf., también B. D. Shimkin: "A sketch of the Ket, or Yenisei Ostyak", *Ethnos,* IV, 1939 (pp. 147-76), p. 161.

[15] V. Diószegi: *Tunguso-manczurskoje zerkalo samana* (en "Acta orientalia hungarica", I, Budapest, 1951, pp. 359-83), pp. 367 *ss.* Sobre el espejo de los chamanes tunguses, cf., también Shirokogorov, *op. cit.,* pp. 278, 299 *ss.*

[16] W. Heissig: *Schamanen und Geisterbeschwörer im Küriye-Banner* (en "Folklore Studies", III, 1944, pp. 39-72), p. 46.

[17] "La importancia concedida al gorro se manifiesta ya en los antiguos dibujos rupestres de la Edad de Bronce en los que el chamán aparece provisto claramente de un gorro, aunque puedan faltarle los demás atributos inherentes a su dignidad" (Kai Donner: *La Sibérie,* p. 227). Pero Karjalainen no cree en el carácter autóctono del gorro chamánico de los Ostiacos y los Vogules; se inclina más bien a una influencia samoyeda (cf. *Die Religionen der Jugra-Völker,* III, pp. 256 *ss.*). Sea como fuere, la cuestión no está resuelta. El *baqça* kazakh-kirguiz se toca con el tradicional *malakhaï,* especie de gorro puntiagudo de piel de cordero o de zorro que le llega hasta la espalda. Algunos *baqças* usan un tocado de fieltro no menos extraño, forrado de un tejido rojo de pelo de camello; otros, especialmente en las estepas próximas al Syr-Daria, el Tchú y el Mar de Aral, llevan un turbante casi siempre de color azul (Castagné: *Magie et exorcisme,* pp. 66-7). Ver también R. A. Stein: *Recherches sur l'epopée et le barde au Tibet* (París, 1959), pp. 342 *ss.*

[18] Sobre el gorro chamánico con cuernos de venado, véase V. Diószegi: *Golovnoi ubor nanaiskych (goldskich) samanov* (en "A néprajzi értesitö", XXXVII, Budapest, 1955, pp. 81-108), pp. 87 *ss.* y figs. 1, 3-4, 6, 9, 11, 22-23.

[19] Véase ahora el completísimo estudio dedicado al gorro altaico por A. V. Anochin: *Materialy po shamanstvu u altajcev,* Leningrado, 1924, pp. 46 *ss.*

[20] Además, en ciertas regiones, el gorro de búho pardo no lo puede usar el chamán inmediatamente después de su consagración. En el transcurso de la *kamlanie* los espíritus revelan en qué momento el nuevo chamán puede utilizar el gorro y otras insignias superiores sin peligro para él (Mikhailowski, pp. 84-5).

[21] Sobre las relaciones chamán-pájaro y el símbolo ornitológico del traje, cf. H. Kirchner: *Ein archaologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus* (en "Anthropos", XLVII, 1952, pp. 244-86), pp. 255 *ss.*

[22] U. Harva: *Die religiösen Vorstellungen,* figs. 71-73, 87-88, pp. 507-08, 519-20. Cf., también W. Schmidt: *Der Ursprung,* XI, pp. 430-31.

[23] Cf. Leo Sternberg: "Der Adlerkult bei den Völkern Sibiriens", *Archiv für Religionswissenschaft,* 1930, vol. 28 (pp. 125-53), p. 145.

[24] Ohlmarks: *Studien,* p. 212. El tema folklórico del vuelo con ayuda de las plumas de aves se halla bastante extendido, especialmente en América del Norte. Véase Stith Thompson: *Motif-index,* vol. III, pp. 10 y 381. Aún más frecuente es el tema de un hada-ave que, casada con un humano, emprende su vuelo en cuanto consigue apoderarse de la pluma guardada largo tiempo por su marido. Cf. U. Harva [Holmberg]: *Finno-Ugric* [*and*] *Siberian* [*Mythology*], p. 501. Véase también, más adelante, la leyenda de la chamana buriata que se eleva en su caballo mágico de ocho patas.

[25] Kai Donner: "Beiträge zur Frage nach dem Ursprung der Jenissei-Ostjaken", *Journal de la Société Finno-Ougrienne,* XXXVIII, I, 1928 (pp. 1-21),

p. 15; *id.: Ethnological notes about the Yenissey-Ostyak,* p. 80. Parece que este autor ha cambiado posteriormente de opinión; cf. *La Sibérie,* p. 228.

[26] Cf. H. Nachtigall: *Die kulturhistorische Wurzel der Schamanenskelettierung* (en "Zeitschrift für Ethnologie", LXXVII, Berlín, 1952, pp. 188-97), *passim.* Sobre la concepción del hueso como morada del alma entre los pueblos del norte de Eurasia, véase Ivar Paulson: *Die primitiven Seelenvorstellungen der nordeurasischen Völker* (Estocolmo, 1958), pp. 137 *ss.,* 202 *ss.,* 236 *ss.*

[27] Cf. Uno Harva [Holmberg]: "Über die Jagdriten der nördlichen Völker Asiens und Europas", *Journal de la Société Finno-Ougrienne,* XLI, I, 1925, pp. 34 *ss.; Die religiösen Vorstellungen,* pp. 434 *ss.;* Adolph Friedrich: "Knochen und Skelett in der Vorstellungswelt Nord-asiens", *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik,* V, 1943 (pp. 189-247), pp. 194 *ss.;* K. Meuli: *Griechische Opferbräuche* ("Phylobolia für Peter von der Muhl zum 60. Geburtstag am 1. August 1945", Basilea, 1946, pp. 185-288), pp. 234 *ss.,* con una riquísima documentación; H. Nachtigall: *Die erhöhte Bestattung in Nord- und Hochasien* (en "Anthropos", XLVIII, 1-2, 1953, pp. 44-70), *passim.*

[28] Cf. A. Friedrich y G. Buddruss: *Schamanengeschichten,* pp. 36 *ss.*

[29] Por ejemplo, el indumento del chamán tunguso representa un ciervo cuyo esqueleto está sugerido por unos pedazos de hierro. También son de hierro sus cuernos. Según las leyendas yakutas, los chamanes luchan entre sí adoptando la forma de toros, etc. *Ibid.,* p. 212.

[30] Muchos indios minnetaris "creen que los huesos de los bisontes que ellos mataron y despedazaron renacen con una nueva carne y una nueva vida, se ceban y están otra vez listos para ser sacrificados en el mes de junio siguiente". Se advierte la misma costumbre en los Dakota, los Esquimales de la Tierra de Baffin y de la Bahía de Hudson, los Yuracares de Bolivia, los Lapones, etc. Véase Sir James Frazer: *Spirits of the corn and of the wild,* Londres, 1913, II, pp. 247 y 256 *ss.;* O. Zerries: *Wild- und Buschgeister in Südamerika,* pp. 174 *ss.,* 303-04; L. Schmidt: *Der "Herr der tiere" in einigen Sagelandschaften Europas und Eurasiens* (en "Anthropos", XLVII, 1952, pp. 509-39), pp. 525 *ss.* Cf., también P. Saintyves: *Les Contes de Perrault,* París, 1923, pp. 39 *ss.;* Edsman: *Ignis divinus,* pp. 151 *ss.*

[31] L. Frobenius: *Kulturgeschichte Afrikas. Prolegomena zu einer historischen Gestaltlehre* (Zurich, 1933), pp. 183-85.

[32] A. Friedrich: *Afrikanische Priestertümer,* Stuttgart, 1939, pp. 184-9.

[33] Waldemar Liungman: *Traditionswanderungen: Euphrat-Rhein,* Helsinki, 1937-38, vol. II, pp. 1078 *ss.* Este autor recuerda que la prohibición de quebrantar los huesos de los animales se encuentra también en los cuentos de los judíos y de los antiguos germanos en el Cáucaso, en Transilvania, en Austria, los países alpinos, Francia, Bélgica, Inglaterra y Suecia. Pero, esclavo de su tesis acerca de la difusión alcanzada por las ideas orientales, el sabio sueco considera que todas estas creencias son muy recientes y de procedencia oriental.

[34] C. Fillingham Coxwell: *Siberian and other folk-tales,* Londres, 1925, p. 422.

[35] Coxwell: *op. cit.,* p. 1020. T. Lehtisalo: "Der Tod und die Wiedergeburt des künftigen Schamanen", *Journal de la Société Finno-Ougrienne,* XLVIII, 1937. En p. 19 recuerda la aventura similar de un héroe del Bogda Gesser Khan: una ternera muerta y devorada, renace de sus propios huesos, pero le falta uno.

[36] Acerca de este episodio contamos con el muy erudito trabajo de C. W.

von Sydow: *Tors färd till Utgard: I. Tor bockslaktning* ("Danske Studier", 1910, pp. 65-105), que utiliza Edsman: *Ignis divinus*, pp. 52 *ss*. Cf., también J. W. E. Mannhardt: *Germanische Mythen*, Berlín, 1858, pp. 57-75.

[37] Véase también el *Libro de los Muertos*, cap. cxxv; de igual modo en Egipto los huesos debían conservarse para la resurrección. En una leyenda azteca la humanidad nace de unos huesos traídos de la región subterránea, cf. H. B. Alexander: *Latin American* [*Mythology*] ("The Mythology of all Races", vol. XI, Boston, 1920), p. 90.

[38] A. Grunwedel: *Teufel des Avesta*, Berlín, 1924, II, pp. 68-9, fig. 62; A. Friedrich: *Knochen und Skelett*, p. 230.

[39] Cf. "Tibetan mode of the disposal of the dead", en *Memorial Papers*, Bombay, 1922, pp. 1 *ss.;* Friedrich, p. 227. Cf. *Yašt*, 13, 11; *Bundahišn*, 220 (renace de sus huesos).

[40] Cf., la casa de los huesos en una leyenda de la Gran Rusia, Coxwell: *Siberian and other folk-tales*, p. 682. Sería interesante examinar de nuevo, a la luz de estos hechos, el dualismo iranio que, como se sabe, opone al término "espiritual" el término *uštāna*, "óseo". Además y como observa Friedrich, *op. cit.*, pp. 245 *ss.*, el demonio Astôvidatu, que significa "el rompedor de huesos", no carece de afinidad con los malos espíritus que atormentan a los chamanes yakutas, tungusos y buriatos.

[41] Véase, por ejemplo, George W. Briggs: *Gorakhnâth and the Kânphatâ Yogis* (Oxford, 1938), pp. 189 y 190.

[42] Cf. A. Pozdnejev: "Dhyâna und Samâdhi im Mongolischen Lamaismus", *Untersuchungen zur Geschichte des Buddhismus und verwandter Gebiete*, vol. XXIII, Hanover, 1928, pp. 24 *ss*. Respecto a las "meditaciones sobre la muerte" en el taoísmo, cf. Rousselle: *Die Typen der Meditation in China* (Chinesisch-deutscher Almanach für das Jahr, 1932), esp. pp. 30 *ss.*

[43] Cf. Robert Bleichsteiner: *L'église jaune* (trad. del alemán por Jacques Marthy), París, 1937, pp. 222 *ss.;* Friedrich, p. 211.

[44] Bleichsteiner, *op. cit.*, p. 222; Friedrich, p. 225.

[45] Mircea Eliade: *Le Yoga*, pp. 321 *ss.* y 401; Friedrich, p. 236.

[46] Lo esencial ya fue dicho por R. Andree: *Scapulimantia* (en "Anthropological Papers Written in Honor of Franz Boas"), Nueva York, 1906, pp. 143-65. Véase también Friedrich, pp. 214 *ss.;* añádase a su bibliografía G. L. Kittredge: *Witchcraft in Old and New England*, Cambridge, Mass., 1929, pp. 144 y 462, *n.* 44. El centro de gravedad de esta técnica adivinatoria parece ser el Asia central; cf. B. Laufer: "Columbus and Cathay and the meaning of America to the Orientalist", *Journal of the American Oriental Society*, LI, 2, New Haven, 1931 (pp. 87-103), p. 99; era muy frecuente en la China protohistórica desde la época de los Chang (véase H. G. Creel: *La naissance de la Chine*, París, 1937, pp. 17 *ss.*). Se encuentra la misma técnica entre los Lolo; cf. L. Vannicelli: *La religione dei Lolo*, Milán, 1944, p. 151. La escapulimancia norteamericana, limitada, por otra parte, a las tribus de Labrador y Quebec, es de origen asiático; cf. John M. Cooper: *Northern Algonkian scrying and scapulimancy* (Festschrift W. Schmidt, Mödling, 1928, pp. 207-15) y B. Laufer, *op. cit.*, p. 99; véase también E. J. Eisenberger: *Das Wahrsagen aus dem Schulterblatt* (en "Internationales Archiv für Ethnographie", XXXV, Leyden, 1938, pp. 49-116), *passim;* H. Hoffmann: *Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion* (Wiesbaden, 1950), pp. 193 *ss.;* L. Schmidt: *Pelops und die Haselhexe* (en "Laos", I, Estocolmo, 1951, pp. 67-78); p. 72, *n.* 38; F. Boehm: *Spatulimantie* (en "Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens", VII, pp. 125 *ss.*), *passim;* F. Altheim: *Geschichte*

der Hunnen (4 vol., Berlín, 1959-62), I, pp. 268 *ss.*; C. R. Bawden: *On the Practice of Scapulimancy among the Mongols* (en "Central Asiatic Journal", IV, La Haya, 1958, pp. 1-31).

[47] G. N. Potanin: *Otcherki severo-zapadnoj Mongolii*, IV, p. 54; Harva: *Die religiösen Vorstellungen*, p. 524.

[48] D. Zelenin: "Ein erotischer Ritus in den Opferungen der altaischen Türken", *Internat. Archiv für Ethnographie*, XXIX, 1928 (pp. 83-98), pp. 84 *ss.*

[49] Radlov: *Aus Sibirien*, II, p. 55; Harva, p. 525.

[50] Nioradze, p. 77.

[51] K. Meuli: "Maske", ed. Bächtold: *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, vol. V., Berlín, 1933, col. 1749 *ss.*; *id.*: *Schweitzer Masken und Maskenbräuche*, Zurich, 1943, pp. 44 *ss.*; A. Slawik: "Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen", *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, IV, Salzburgo y Leipzig, 1936 (pp. 675-764), pp. 717 *ss.*; K. Ranke: *Indogermanische Totenverehrung* (en "Folklore Fellows Communications", LIX, 1951, p. 140), I, pp. 117 *ss.*

[52] Cf., por ejemplo, Georges Montandon: *Traité d'ethnologie culturelle*, París, 1934, pp. 723 *ss.* Véanse, para América, las reservas de A. L. Kroeber y Catharine Holt: "Masks and Moieties as a Culture Complex", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 50, 1920, pp. 452-60, y la respuesta de W. Schmidt: "Die Kulturhistorische Methode und die nord-amerikanische Ethnologie", *Anthropos*, vols. 14-15 (pp. 546-563), pp. 553 *ss.*

[53] Cf. A. Gahs en W. Schmidt: *Der Ursprung*, vol. III, Münster, 1931, páginas 336 *ss.*; en sentido contrario, A. Ohlmarks, pp. 65 *ss.* Véase, *infra*, pp. 378 *ss.*

[54] Sobre las máscaras de algunos magos prehistóricos y su significación religiosa, cf. J. Maringer: *Vorgeschichtliche Religion*, pp. 184 *ss.*

[55] A más de la bibliografía citada en la nota 1, Cap. v, véase A. A. Popov: *Ceremonija odjivlenija bubna u ostyak-samojedov*, Leningrado, 1934; J. Partanen: *A description of Buriat shamanism*, p. 20; W. Schmidt: *Der Ursprung*, IX, pp. 258 *ss.* y 696 *ss.* (Altaicos, Tátaros Abakan); XI, pp. 306 *ss.* (Yakutes), 541 (Yeniseyenses); XII, pp. 733-45 (síntesis); E. Emsheimer: *Schamanentrommel und Trommelbaum*; *id.*: *Zur Ideologie der lappischen Zaubertrommel* (en "Ethnos", IX, 1944, 3-4, pp. 141-69); *id.*: *Eine sibirische Parallele zur lappischen Zaubertrommel?* (en "Ethnos", XII, 1948, 1-2, pp. 17-26); E. Manker: *Die lappische Zaubertrommel*. II: *Die Trommel als Urkunde geistigen Lebens* ("Acta lapporica", VI, Estocolmo, 1950), en particular pp. 61 *ss.*; H. Findeisen: *Schamanentum*, pp. 148-61; L. Vajda: *Zur phaseologischen Stellung des Schamanismus*, p. 475, *n.* 3; V. Diószegui: *Die Typen und interethnischen Beziehungen der Schamanentrommeln bei den Selkupen (Ostjak-Samojeden)* (en "Acta ethnographica", IX, Budapest, 1960, pp. 159-79); E. Lot-Falck: *L'animation du tambour* (en "Journal asiatique", CCXLIX, París, 1961, pp. 213-39); *id.*, *A propos d'un tambour de chaman tongouse* (en "L'Homme", 2, París, 1961, pp. 23-50).

[56] Cf. E. Kagarow: "Der umgekeherte Schamanenbaum", *Archiv für Religionsgeschichte*, 1929, vol. 27, pp. 183-5; véase también Uno Harva [Holmberg]: *Der Baum des Lebens*, pp. 17, 59, etc.; *id.*: *Finno-Ugric* [*and*] *Siberian* [*mithology*], pp. 349 *ss.*; R. Karsten: *The religion of the Samek*, Leyden, 1955, p. 48; A. Coomaraswamy: "The inverted tree", *The Quarterly Journal of the Mythic Society*, Bangalore, vol. 29, núm. 2, 1938, pp. 1-38; M. Eliade: *Traité d'histoire des religions*, pp. 240 *ss.*

[57] A. A. Popov: *Ceremonija...*, p. 94; Emsheimer: *Schamanentrommel*, p. 167.

[58] Emsheimer, p. 168, según Menges y Potapov.

[59] Emsheimer, p. 172.

[60] Kai Donner: *La Sibérie,* p. 230; U. Harva: *Die religiösen Vorstellungen,* pp. 526 *ss.*

[61] J. G. Georgi: *Bemerkungen einer Reise im russischen Reich im Jahre 1772* (San Petersburgo, 1775), I, p. 28.

[62] Kai Donner: *La Sibérie,* p. 230; Uno Harva: *Die religiösen Vorstellungen,* pp. 527 y 530; W. Schmidt: *Der Ursprung,* IX, pp. 260, etc.

[63] Cf. Potanin: *Otcherki,* IV, pp. 43 *ss.;* Anochin: *Materialy,* pp. 55 *ss.;* Harva: *op. cit.,* pp. 530 *ss.* y las Figs. 89-100, etc.; W. Schmidt: *Der Ursprung,* IX, pp. 262 *ss.* y 697 *ss.;* y sobre todo E. Manker: *Die lappische Zaubertrommel,* II, pp. 19 *ss.,* 61 *ss.,* 124 *ss.*

[64] Cf. Martti Räsänen: "Regenbogen-Himmelsbrücke", *Studia Orientalia,* XIV, I, 1947, Helsinki.

[65] H. von Lankenau: "Die Schamanen und das Schamanenwesen", *Globus,* XXII, 1872 (pp. 278-83), pp. 279 *ss.*

[66] O. Mänchen-Helfen, *Reise ins asiatische Tuwa* (Berlín, 1931), p. 117.

[67] Las flechas tienen igualmente un papel en ciertas sesiones chamánicas (cf., por ejemplo, Harva, p. 555). La flecha posee un doble prestigio mágico-religioso: por un lado, es imagen ejemplar de la rapidez, del "vuelo", y, por otro lado, es el arma mágica por excelencia (la flecha mata de lejos). Utilizada en las ceremonias de purificación o de expulsión de demonios, la flecha "mata" y asimismo "aleja" y "expulsa" a los malos espíritus. Véase también Nebesky-Wojkowitz: *Oracles and demons of Tibet,* p. 543. Acerca de la flecha en tanto símbolo a la vez del "vuelo" y de la "purificación", véase más adelante, p. 305.

[68] Castagné: *Magie et exorcisme,* pp. 67 *ss.*

[69] Harva: *Die religiösen Vorstellungen,* pp. 538 *ss.* y fig. 65.

[70] E. Manker: *Die lappische Zaubertrommel. I: Die Trommel als Denkmal materieller Kultur* ("Acta lapponica", I) Estocolmo, 1938; véase también T. I. Itkonen: *Heidnische Religion und späterer Aberglaube bei den finnischen Lappen,* pp. 139 *ss.* y Figs. 24-7.

[71] Manker, *op. cit.,* p. 17.

[72] Itkonen, *op. cit.,* pp. 121 *ss.;* Harva, p. 538; Karsten: *The religion of the Samek,* p. 74.

[73] Con la posible excepción de los Kumandinzes de Altaï. Cf. Buddruss, en Friedrich y Buddruss, *Schamanengeschichten,* p. 82.

[74] Cf., por ejemplo, E. Crawley: *Dress, drinks and drums: Further studies of Savages and Sex* (ed. por Th. Besterman, Londres, 1931), pp. 159 *ss.* y 233 *ss.;* Maddok: *The medicine-man,* pp. 95 *ss.;* Webster: *Magic,* pp. 252 *ss.;* etc. Acerca del tambor entre los Bhil, véase Wilhelm Koppers: *Die Bhil in Zentralindien,* Viena, 1946, p. 223; entre los Jakun, Evans: *Studies in religion,* p. 265; entre los Malayos, Skeat: *Malay magic,* Londres, 1900, pp. 25 *ss.,* 40 *ss.,* 512 *ss.,* etc.; África, Heinz Wieschoff: *Die afrikanischen Trommeln und ihre ausserafrikanischen Beziehungen,* Stuttgart, 1933; Adolf Friedrich: *Afrikanische Priestertümer,* pp. 194 *ss.,* 324, etc. Cf., también A. Schaefner: *Origine des instruments de musique,* París, 1936, pp. 166 *ss.* (tambor de membranas).

[75] R. de Nebesky-Wojkowitz: *Oracles and Demons of Tibet,* p. 410 *ss.* Ver ambién D. Schröder: *Zur Religion der Tujen des Sininggebietes (Kukunor)* (en

"Anthropos", XLVII, 1952, pp. 1-79, 620-58, 822-70; XLVIII, 1953, pp. 202-59), y un artículo posterior, pp. 235 *ss.*, 243 *ss.*

[76] V. Goloubew: *Les Tambours magiques en Mongolie* (en "Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient", XXIII, Hanoi, 1923, pp. 407-09); *id.*: *Sur l'origine et la diffusion des tambours métalliques* (en "Praehistorica Asiae orientalia", Hanoi, 1932, pp. 137-50).

[77] H. G. Quaritch Wales: *Prehistory and Religion in South-East Asia* (Londres, 1957), pp. 82 *ss.*

[78] A. Métraux: *La Religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani* (París, 1928), pp. 72 *ss.*

[79] J. G. Bourke: "The medicine-men of the Apache", *9th Annual Report of the Bureau of Ethnology*, Washington, D. C., 1892 (pp. 451-617), pp. 476 *ss.* (el rombo; cf. Figs. 430 y 431), pp. 533 *ss.* (las plumas de aves), pp. 550 *ss* (y las Figs. 435-439, la "cuerda medicinal"), pp. 589 *ss.* (y Lám. V, el "sombrero-medicina").

[80] Park: *Shamanism*, pp. 34 *ss.* y 131 *ss.*

[81] Cf. Paul Wirz: *Exorzismus und Heilkunde auf Ceylon*, Berna, 1941.

[82] Cf. Carl Hentze: *Die Sakralbronzen und ihre Bedeutung in den frühchinesischen kulturen*, pp. 34 *ss.*

[83] Cf. Nora Chadwick: *Poetry and prophecy*, p. 58.

[84] Cf. K. Meuli: "Scythica", *Hermes*, vol. 70, 1935 (pp. 121-76), pp. 151 *ss.*

CAPÍTULO VI

[1] Del mismo modo la posición social de los chamanes siberianos es de primerísima categoría, con excepción de los Chukchi entre los cuales no se observa gran respeto al chamán; cf. Mikhailowski, pp. 131-2. Entre los Buriatos parece que los chamanes fueron los primeros jefes políticos (Sandchejev: *Weltanschauung*, pp. 981 *ss.*).

[2] Karjalainen, *op. cit.*, III, p. 295. Según Sieroszewski, el chamán yakuta presidía todos los acontecimientos importantes (*Du chamanisme*, p. 322); pero no puede deducirse de esto que domine la vida religiosa "normal"; es esencialmente indispensable en caso de enfermedad (*ibid.*). Entre los Buriatos a los niños se les protege contra los mismos espíritus por los chamanes, hasta la edad de quince años (Sandchejev, p. 594).

[3] Cf. W. Schmidt: *Der Ursprung der Gottesidee*, vol. IX, pp. 14, 31, 63 (Hiungnu, Tukue, etc.), 686 *ss.* (Katshina y Beltyres), 771 *ss.*

[4] Obsérvese la analogía con la función del brahmán en el ritual védico.

[5] Por ejemplo, Rasmussen: *Intellectual culture of the Iglulik Eskimos*, pp. 109 *ss.*; Weyer: *The Eskimos*, p. 422, etc.

[6] Por ejemplo, el "antelope-charming" de los Paviotso, cf. Park: *Shamanism*, pp. 62 *ss.* y 139 *ss.*

[7] *Aboriginal Siberia*, pp. 247 *ss.* Véase también W. Schmidt: *Der Ursprung*, XI, pp. 273-78, 287-90.

[8] Harva: *Die religiösen Vorstellungen*, p. 483; Sieroszewski clasifica los chamanes yakutas de acuerdo con su poder y entre ellos distingue: *a)* los "últimos" (*Kenniki oüna*) que son más bien adivinos, intérpretes de los sueños y que tratan únicamente las enfermedades leves; *b)* los chamanes "ordinarios" (*orto*

oüna) que son los curanderos habituales; *c)* los "grandes" chamanes, los magos poderosos, a los cuales el propio Oulou-Toion ha enviado un espíritu protector (*Du chamanisme*, p. 315). Como veremos en seguida, el panteón de los Yakutes se caracteriza por una bipartición, pero no parece que ésta tenga su contrapartida en una diferenciación de las clases de chamanes. Sin embargo, se habla de "chamanes blancos" o "chamanes de estío", especializados en las ceremonias de la diosa Aisyt; véase *supra*, nota 15, Cap. III.

[9] N. N. Agapitov y M. N. Changalov: *Shamanstvo u burjat*, p. 46; Mikhailowski, p. 130; Harva: *op. cit.*, p. 484.

[10] Garma Sandschejew: *Weltanschauung und Schamanismus*, pp. 952 *ss.*; cf. W. Schmidt: *Der Ursprung*, X, pp. 250 *ss.*

[11] Sobre la relación entre la organización dualista del mundo espiritual y una posible organización social dualista, cf. Lawrence Krader: *Buryat Religion and Society* (en "Southwestern Journal of Anthropology", X, 3, Alburquerque, 1954, pp. 322-51), pp. 338 *ss.*

[12] Por otra parte, "arriba" y "abajo" son términos bastante vagos: pueden designar también regiones situadas detrás o delante de un río, Sieroszewski, p. 300. Cf., también W. Jochelson: *The Yakut*, pp. 107 *ss.*; B. D. Shimkin: *A sketch of the Ket*, pp. 161 *ss.*

[13] Sieroszewski, p. 302, según Chudjakow. Acerca del carácter pasivo de los Seres Supremos uranianos, véase nuestro *Traité d'histoire des religions*, pp. 53 *ss.*

[14] "Cuando los cazadores no tienen suerte en la caza o cuando uno de ellos cae enfermo, se sacrifica un búfalo negro cuyas carnes, entrañas y grasas son quemadas por el chamán. Durante la ceremonia se lava en la sangre del animal sacrificado una figura de *Baïnaï*, hecha de madera y cubierta con la piel de una liebre. Cuando el deshielo deja en libertad las aguas, se plantan en la orilla estacas unidas entre sí con cuerdas de pelo (*sëty*) a las que se suspenden trapos abigarrados y cabelleras: además, se arroja al agua mantequilla, pasteles, azúcar, dinero" (Sieroszewski, p. 303). Es el tipo mismo de un sacrificio mestizo; cf. A. Gahs: *Kopf-, Shädel- und Langknochenopfer bei Rentiervölkern, passim.*

[15] Esta descripción nos hace comprender lo inadecuada de la integración de Oulou-Toion, entre las divinidades "inferiores" o de "abajo". En efecto, acumula los atributos de un Señor de los Animales, de un demiurgo e incluso de un dios de la fertilidad.

[16] *Materialy po shamanstvu u altajcev*, p. 33.

[17] Anochin: *Materialy*, p. 34; Harva: *op. cit.*, p. 482; W. Schmidt: *Der Ursprung*, IX, p. 244.

[18] Radlov: *Aus Sibirien*, II, pp. 20-50. Verbitskii publicó, en 1870, el texto tátaro en un periódico de Tomsk, después de haber dado en 1858 una descripción de la ceremonia. La traducción de los cantos y las invocaciones tátaras, así como su integración en la presentación del ritual, son obra de Radlov. Hay un resumen de esta descripción clásica en Mikhailowski, *op. cit.*, pp. 74-8; cf., también Harva: *Die religiösen Vorstellungen*, pp. 553-6. Últimamente, W. Schmidt ha consagrado un capítulo entero del tomo IX de su *Der Ursprung der Gottesidee* (pp. 278-341) a la presentación y análisis del texto de Radlov.

[19] Según Potanin: *Otcherki*, IV, p. 79, se colocan junto a la mesa de los sacrificios dos pértigas que tienen en sus extremos unos pájaros de madera, una cuerda de la que penden ramas verdes y una piel de liebre une las dos pértigas. Entre los Dolganes unas pértigas con pájaros de madera en la punta

representan los pilares cósmicos: cf. Harva [Holmberg]: *Der Baum des Lebens*, p. 16, Figs. 5 y 6; *id.: Die religiösen Vorstellungen*, p. 44. En cuanto al ave, simboliza, naturalmente, el poder mágico de volar que corresponde a los chamanes.

20 El caballo y las ovejas se sacrifican de igual modo en otras tribus altaicas y entre los Teleutes: cf. Potanin, *op. cit.*, IV, pp. 78 *ss.* Es el sacrificio específico de la cabeza y de los huesos más largos, que se encuentra en su forma más pura en las poblaciones árticas; cf. A. Gahs: *Kopf-, Schädel- und Langknochenopfer bei Rentiervölkern;* W. Schmidt: *Der Ursprung der Gottesidee*, vol. III (Münster, 1931); pp. 334, 367 *ss.*, 462 *ss.*, etc.; vol. VI (1935), pp. 70-5, 274-81, etc.; vol. IX, pp. 287-92; *id.:* "Das Himmelsopfer bei den innerasiatischen Pferdezüchtervölkern", *Ethnos*, vol. 7, 1942, pp. 127-48. Véase también K. Meuli: *Griechische Opferbraüche*, pp. 283 *ss.*

21 Acerca de las relaciones paleoetnológicas y religiosas de este rito, *cf.* Meuli, *op. cit.*, pp. 224 *ss.* y *passim.*

22 Éste simboliza el Árbol del Mundo, que se halla en el centro del Universo, el eje cósmico que une el Cielo, la Tierra y el Infierno: las 7, 9 o 12 muescas (*tapty*) representan los "Cielos", los niveles celestes. Debe observarse que el viaje extático del chamán se realiza siempre cerca del "Centro del Mundo". Recordemos que entre los Buriatos el álamo chamánico se llama *udeshi-burkhan*, "el guardián de la puerta", pues abre al chamán la entrada del Cielo.

23 Todo esto es, evidentemente, una exageración debida a la embriaguez que produce la ruptura del primer nivel cósmico. Porque, en realidad, el chamán sólo ha llegado al primer Cielo; no ha escalado la cima de los *tapty;* ni siquiera se ha elevado a la luna llena (que se encuentra en el sexto Cielo).

24 Como la liebre es un animal lunar, es lógico que se la cace en el sexto Cielo, el de la Luna.

25 Harva reproduce (*Die religiösen Vorstellungen*, p. 557, Fig. 105) el dibujo de un chamán altaico que representa la ascensión celeste con motivo del holocausto del caballo. Anochin publica textos (poemas y oraciones) pronunciados durante la ascensión del chamán al Cielo, en el sacrificio a Karsüt, el más popular de los hijos de Bai Ulgän (A. V. Anochin: *Materialy po shamanstvu u altajcev*, pp. 101-4; cf., traducción y comentario en W. Schmidt: *Der Ursprung*, IX, pp. 357-63). W. Amschler analiza las observaciones de Verbitsky acerca del sacrificio del caballo entre los Telingites de Altai; cf. "Ueber die Tieropfer (besonders Pferdeopfer) der Telingiten in sibirischen Altai" (en *Anthropos*, XXVIII, 3-4, 1933, pp. 305-13). D. Zelenin describe el sacrificio del caballo entre los Kumandinos de Altai, rito que sigue muy de cerca al que describe Radlov, aunque desconoce el viaje celeste del chamán para presentar el alma del caballo a Sulta-Khan (Bai Ulgän); véase D. Zelenin: *Ein erotischer Ritus in den Opferungen der altaïschen Türken*, pp. 84-6. Entre los Tátaros Lebed se sacrifica un caballo a la luna llena que sigue al solsticio de verano: el objeto que se persigue es agrícola (que el trigo crezca) y es muy posible que se trate de una sustitución tardía (Harva, p. 577, según K. Hilden). Se encuentra la misma "agrarización" del sacrificio del caballo entre los Teleutes (sacrificio del 20 de julio, "en el campo", Harva, p. 577).

Los Buriatos practican igualmente el sacrificio del caballo, pero el chamán no desempeña ningún papel allí; se trata de una ceremonia característica de los pueblos criadores de caballos. Jeremiah Curtin hace la descripción más elaborada del sacrificio en *A Journey in Southern Siberia*, pp. 44-52. Se en-

contrarán otros detalles en Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, pp. 574 *ss.* (según Shashkov), y en W. Schmidt, *Der Ursprung*, X, pp. 226 *ss.*

[26] Sobre este motivo, cf., también W. Schmidt, *Der Ursprung*, XI, pp. 651-58.

[27] Cf. W. Koppers: "Pferdeopfer un Pferdekult der Indogermanen", *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, vol. IV, Salzburgo-Leipzig, 1936, pp. 279-412; *id.*: *Urtürkentum und Urindogermanentum im Lichte der Völkerkundlichen Universalgeschichte*, "Belleten", núm. 20, Ankàra, 1941, pp. 481-525.

[28] Acerca de dicho nombre, véase Paul Pelliot: "Tängrim > tärim", *T'oung Pao*, vol. 37, 1944, pp. 165-85: "el nombre del Cielo" es el nombre más antiguo que se encuentra en las lenguas altaicas, puesto que se conocía ya en hiungnu, alrededor de la era cristiana (*ibid.*, p. 165).

[29] Cf. Eliade: *Traité d'histoire des religions*, p. 65. Véase también J. P. Roux: *Tängri Essai sur le ciel-dieu des peuples altaïques, passim;* N. Pallisen: *Die alte Religion der Mongolen und der Kultus Tchingis-Chans* (en "Numen", III, 1956, pp. 178-229), en particular pp. 185 *ss.*

[30] A. V. Anochin: *Materialy po shamanstvu u altajcev*, pp. 84-91; cf., el comentario de W. Schmidt: *Der Ursprung*, IX, pp. 384-93.

[31] S. N. Potanin: *Otcherki severo-zapadnoj Mongolii*, t. IV, pp. 64-8; resumido en Mikhailowski, pp. 72-3; Harva: *Die religiösen Vorstellungen*, pp. 558-9; hay un comentario en Schmidt, *op. cit.*, X, pp. 393-8.

[32] En el folklore siberiano, el héroe es transportado más de una vez por un águila u otra ave, del fondo del Infierno a la superficie de la Tierra. Entre los Goldes, el chamán no puede emprender el viaje extático a los Infiernos sin la ayuda de un ave-espíritu (*Koori*) que le asegura el regreso a la superficie; la parte más difícil de ese viaje de retorno la efectúa el chamán a lomos de su *Koori* (cf. Harva: *op. cit.*, p. 338).

[33] N. K. Chadwick: "Shamanism among the Tatars of Central Asia", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 66, Londres, 1936 (pp. 75-112), p. 111; *id.*: *Poetry and Prophecy*, pp. 82, 101; H. M. y N. K. Chadwick: *The growth of literature*, vol. III, p. 217.

[34] Cf. Harva: *Die religiösen Vorstellungen*, pp. 343 *ss.* Sobre todo esto, véase nuestra obra en preparación: *Mythologies de la mort.*

[35] Según Sieroszewski, ciertos Yakutes sitúan el reino de los muertos "allende el octavo Cielo, en el septentrión, en un país donde reina una noche eterna, donde sopla continuamente un viento glacial, donde brilla el pálido sol del Norte, donde la Luna sólo se muestra invertida, donde los muchachos y las muchachas permanecen siempre vírgenes..."; mientras que, según otros, existe bajo la Tierra otro mundo exacto al nuestro al que se puede llegar gracias al orificio que dejaron los habitantes de las regiones subterráneas para su ventilación (*Du chamanisme*, pp. 206 *ss.*). Cf., también B. D. Shimkin: *A sketch of the Ket, or Yenisei Ostyak*, pp. 166 *ss.*

[36] Es muy probable que esas creencias de los pueblos altaicos hayan sufrido la influencia del cristianismo y del islamismo. Los Teleutes llaman al banquete funerario que se celebra siete o cuarenta días, o un año después de la muerte, *üzüt pairamy;* el nombre de *pairam* revela el origen meridional (en persa, *bairam* = "fiesta"); Harva, p. 323. Se observa también la costumbre de honrar al difunto cuarenta y nueve días después de la muerte, lo cual revela una influencia lamaísta (*ibid.*, p. 332). Pero hay motivos para suponer que dichas influencias meridionales se injertaron sobre una antigua fiesta de los muertos, alterando un poco su significado. Porque la "vela del muerto"

es una costumbre muy extendida que tiene por objeto acompañarlo simbólicamente al más allá, o recitar el itinerario infernal que éste debe seguir para no extraviarse. En este sentido, el "libro tibetano de la muerte" denota un estado de cosas muy anterior al lamaísmo: en vez de acompañar al difunto en su viaje de ultratumba (como el chamán siberiano o indonesio), el lama le recuerda todos los itinerarios que puede seguir (como las plañideras indonesias, etc.). Acerca del número místico 49 (7×7) en China, el Tibet y entre los Mongoles, véase R. Stein: "Leao-Tche", *T'oung-Pao,* t. 35, Leyden, 1940 (pp. 1-154), pp. 118 *ss.*

37 Sin embargo, debe tenerse en cuenta que para la mayoría de los pueblos turco-tátaros y siberianos, el hombre tiene tres almas, de las cuales por lo menos una permanece siempre en el sepulcro.

Cf. I. Paulson: *Die primitiven Seelenvorstellungen der nordeurasischen Völker,* en particular pp. 223 *ss.;* A. Friedrich: *Das Bewusstsein eines Naturvolkes von Haushalt und Ursprung des Lebens,* pp. 47 *ss.*

38 Originalmente, el término *fanja* (*fan'a*) significaba "sombra", "alma-sombra" (*Schattenseele*), pero terminó por designar igualmente el receptáculo material del alma; cf. I. Paulson: *Die primitiven Seelenvorstellungen,* pp. 120 *ss.* (según I. A. Lopatin: *Goldy amurskie, ussurijskie i sungarijskie,* Vladivostok, 1922). Ver también G. Ränk: *Die heilige Hinterecke im Hauskult der Völker Nordosteuropas und Nordasiens* (en "Folklore Fellows Communications", LVII, 137, 1949), pp. 179 *ss.*

39 Harva: *Die religiösen Vorstellungen,* pp. 334-40 y 345, según I. A. Lopatin: *Goldy Amurskie, Ussurijskie i Sungarijskie* (Vladivostok, 1922) y P. P. Shimkewitch: *Materialy dlja izutchenija shamanstva u goldov* (Chabarovsk, 1896). Lo esencial en el libro de Shimkewitch ha sido ya condensado en el artículo de W. Grube: "Das Schamanentum bei den Golden", *Globus,* 1897, vol. 71, pp. 89-93. Ceremonia similar entre los Tunguses; cf. Shirokogorov: *Psychomental complex,* p. 309. Acerca de la ceremonia tibetana de la "proyección" del alma del muerto a una efigie a fin de evitarle una rencarnación en los mundos inferiores, véase más adelante, p. 340.

40 T. Lehtisalo: *Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden,* Helsinki, 1927, pp. 133-5, *ibid.,* pp. 135-7, los cantos rituales de los chamanes samoyedos. Los Yurak piensan que después de la muerte algunos humanos suben al Cielo, pero su número es muy reducido, limitándose a los que han sido piadosos y puros durante su vida terrestre, *ibid.,* p. 138. La ascensión celeste *post-mortem* aparece también en los cuentos: un viejo, Vyriirje Seerradeetta, anuncia a sus dos jóvenes esposas que el dios (Num) lo llama y que al día siguiente bajará del Cielo un alambre por el que trepará hasta la morada de Dios, *ibid.,* p. 139. Cf., el motivo de la ascensión por medio de un bejuco, un árbol, un chal, etc., *infra,* pp. 373 *ss.*

41 A. Castrén: *Nordische Reisen und Forschungen,* vol. III, San Petersburgo, 1853, pp. 147 *ss.*

42 Véase el buen resumen que ofrecen, según los textos de Radlov y Castrén, H. M. y N. K. Chadwick: *The growth of literature,* vol. III, pp. 81 *ss.* Cf., también N. Poppe: "Zum Khalkhamongolischen Heldenepos", *Asia Major,* vol. V, 1930 (pp. 183-213), esp. pp. 202 *ss.* (la gesta de Bolot Khan).

43 El mismo "motivo de Orfeo" entre los Manchúes, los Polinesios y los indios de América del Norte; cf., *infra,* pp. 199, 250 *ss.* y 290 *ss.*

CAPÍTULO VII

[1] Cf. Forrest E. Clements: "Primitive concepts of disease", Univ. of California, *Publications in American Archaeology and Ethnology,* vol. 32, 1932, (pp. 185-254), pp. 190 *ss.*

Ver también I. Paulson: *Die primitiven Seelenvorstellungen,* pp. 337 *ss.* L. Honko: *Krankheitsprojectile: Untersuchung über eine urtümliche Krankheitserklärung* (en "Folklore Fellows Communications", LXXII, 178, 1959), p. 27.

[2] Cf. Bogoraz: *The Chukchee,* p. 332; Jochelson: *The Yukaghirs,* p. 157.

[3] Acerca de las tres almas de los Buriatos, véase Sandschejew: *Weltanschauung und Schamanismus,* pp. 578 *ss.*, 933, etc.; la primera reside en los huesos, la segunda —que reside probablemente en la sangre— puede salir del cuerpo y circular bajo la forma de una avispa o de una abeja; la tercera, en todo semejante al hombre, es una especie de fantasma. Cuando llega la muerte, la primera alma permanece en el esqueleto, la segunda es devorada por los espíritus y la tercera se aparece a los hombres en forma de fantasma; Sandschejew: p. 585. Sobre las siete almas de los Ket, cf. B. D. Shimkin: *A sketch of the Ket,* p. 166.

[4] Harva, *op. cit.*, pp. 268-72, según Baratov; cf. Sandschejew: *Weltanschauung und Schamanismus,* pp. 582-3. Acerca de la sesión chamánica entre los Buriatos, véase también L. Stieda: "Das Schamanenthum unter den Burjäten", *Globus,* 1887, vol. 52, esp. pp. 299 *ss.* y 316 *ss.*; N. Melnikov: "Die ehemaligen Menschenopfer und der Schamanismus bei den Burjaten des Irkutskischen Gouvernements", *Globus,* 1889, vol. 75, pp. 132-4; W. Schmidt: *Der Ursprung,* X, pp. 375-85. L. Krader: *Buryat Religion and Society,* pp. 330-33.

[5] G. N. Potanin: *Otcherki severo-zapadnoj Mongolii,* IV, pp. 86-7; Mikhailowski: *Shamanism,* pp. 69-70; cf. Sandschejew, *op. cit.*, pp. 580 *ss.* Véase también Mikhailowski, pp. 127 *ss.*, sobre las diversas técnicas de la curación buriata.

[6] H. von Lankenau: "Die Schamanen und das Schamanenwesen", *Globus,* XXII, 1872 (pp. 278-83), pp. 281 *ss.* Sobre los cantos rituales de los Teleutes, cf. Mikhailowski, p. 98.

[7] Castagné: *Magie et exorcisme chez les Kazak-Kirghizes,* pp. 68 *ss.*, 90 *ss.*, 101 *ss.* y 125 *ss.* Véase también Mikhailowski, p. 98: el chamán cabalga largamente por la estepa, y, a su regreso, golpea al enfermo con su látigo.

[8] K. F. Karjalainen: *Die Religion der Jugra-Völker,* vol. III, p. 305. Se recurre a los mismos medios para conseguir el éxtasis (tambor, guitarra) cuando se practica el chamanismo antes de la caza o para garantizar los sacrificios que desean los dioses; Karjalainen, *op. cit.*, p. 306. Sobre la búsqueda del alma, véase *ibid.*, vol. I, p. 31.

[9] Karjalainen, III, p. 306. Se encuentra una costumbre semejante entre los Tsingala (Ostiacos): se ofrecen sacrificios a Sänke, el chamán come tres setas y cae en trance. Las mujeres-chamanes utilizan métodos parecidos: intoxicándose con setas llegan al éxtasis, visitan a Sänke y revelan entonces en sus cantos lo que acaba de comunicarles el propio Ser Supremo; Karjalainen, p. 307. Cf., también Jochelson: *The Koryak,* vol. II., pp. 582-3.

[10] Ohlmarks: *Studien zum Problem des Schamanismus,* p. 184, en donde cita a V. I. Anutchin: *Otcherk Shamanstva u Jenisejskich Ostjakov,* San Petersburgo, 1914, pp. 28-31; cf., también B. D. Shimkin: *A sketch of the Ket, or Yenissei Ostyak,* pp. 169 *ss.* Para todo lo que concierne a la historia cultural de este pueblo, véase Kai Donner: "Beiträge zur Frage nach dem Ursprung der

Jenissei-Ostjaken". Sobre el chamanismo entre los Sayotes que habitan en la región del Yenisei, véase V. Diószegi: *Der Werdegang zum Schamanen, bei den nordöstlichen Sojoten* (en "Acta ethnographica", VIII, Budapest, 1959, pp. 269-291); *id.*: *Tuva Shamanism* (en "Acta ethnographica", XI, Budapest, 1962, pp. 143-90).

[11] Cf. Ohlmarks: *Studien zum Problem des Schamanismus*, pp. 34, 50, 51, y 176 *ss.* (descenso a los Infiernos), 302 *ss.* y 312 *ss.*

[12] H. R. Ellis: *The road to hel: a Study of the Conception of the Dead in Old Norse Literature* (Cambridge, 1943), p. 90.

[13] Ohlmarks, *op. cit.*, pp. 57 y 75

[14] Cf. Mikhailowski: *Shamanism in Siberia*, pp. 144 *ss.* Sobre adivinación por el tambor, *ibid.*, pp. 148-9. Sobre el mago lapón de nuestros días y su folklore, véase T. I. Itkonen: *Heidnische Religion und späterer Aberglaube bei den finnischen Lappen*, pp. 116 *ss.*; acerca de los ritos de la curación mágica, véase J. Quigstad: *Lappische Heilkunde* (Oslo, 1932). R. Karsten: *The Religion of the Samek*, p. 68 *ss.*

[15] Johan Fritzner: *Lappernes Hedenskap og Trolddomskunst, 1887;* Dag Strömback: *Sejd. Textstudier i nordisk religionhistoria*, Estocolmo-Copenhague, 1935; cf., la discusión de esta tesis en Ohlmarks: *Studien*, pp. 310-50.

[16] El chamanismo húngaro había despertado el interés del psicoanalista y etnólogo Géza Róheim quien, dos años antes de morir, publicó su *Hungarian Shamanism;* este mismo problema es también abordado en su obra póstuma, *Hungarian and Vogul Mythology* ("Monographs of the American Ethnological Society", XXIII, Nueva York, 1954; véase en particular, pp. 8 *ss.*, 48 *ss.*, 61 *ss.*). Róheim considera que es evidente el origen asiático del chamanismo magiar. "Curiosamente, se encuentran sus paralelos más marcados entre los Samoyedos, los Mongoloides (Buriatos), las tribus turcas orientales y los Lapones, y no entre los Ugrianos (Vogules y Ostiacos), primos germánicos de los Magiares." (*Hungarian Shamanism*, p. 162.) Como buen psicoanalista, Róheim no pudo resistir la tentación de explicar el vuelo y la ascensión chamánica de una manera freudiana: "...un sueño de vuelo es un sueño de erección [es decir que] en estos sueños el cuerpo representa al pene. *Nuestra conclusión hipotética sería que el sueño de vuelo es el elemento central del chamanismo*" (las cursivas son de Róheim) (*ibid.*, p. 154).

Róheim sostiene que "no hay ninguna prueba directa de que el táltos (o sea el chamán húngaro) caiga en trance" (*ibid.*, p. 147). Esta afirmación es directamente rebatida por Diószegi en su estudio sobre *Die Überreste des Schamanismus in der ungarischen Volkskultur* (en "Acta ethnographica", VII, Budapest, 1958, pp. 97-135), pp. 122 *ss.* En este artículo el autor resume el volumen, abundantemente documentado y sobre el mismo problema, que publicó en húngaro (*A sámánhit emléki a magyar népi müveltségben*, Budapest, 1958). Diószegi demuestra hasta qué punto el *táltos* húngaro difiere de las figuras, aparentemente semejantes, que se encuentran en los países cercanos a Hungría, o sea, del *solomonar* rumano, del *planetnik* polaco y del *garabancias* de los servios y de los croatas. Sólo el *táltos* efectúa la experiencia de una especie de "enfermedad chamánica" (*Die Überreste*, pp. 98 *ss.*), del "largo sueño" (o sea, de una muerte ritual), o del "desmembramiento iniciático" (*ibid.*, pp. 103 *ss.*, 106 *ss.*); sólo el *táltos* pasa una iniciación, posee un traje particular y un tambor y entra en éxtasis (*ibid.*, pp. 112 *ss.*, 115 *ss.*, 122 *ss.*). Como todos estos elementos se encuentran también entre los pueblos turcos, ugro-fineses y siberianos, el autor concluye que el chamanismo representa un elemento mágico-

religioso que pertenece a la cultura original de los Magiares. Los húngaros llevaron con ellos el chamanismo cuando vinieron de Asia al territorio que ocupan actualmente. (En un estudio sobre el éxtasis del chamán húngaro, János Balázs insiste sobre la experiencia del "calor mágico"; cf. *A magyar samán réülete* (resumen alemán: *Die Ekstase des ungarischen Schamanen*) (en "Ethnographia", LXV, 3-4, 1954, pp. 416-40).

[17] P. I. Tretjakov: *Turushanskij Kraj, ego priroda i jiteli,* San Petersburgo, 1871, pp. 217 *ss.;* Mikhailowski: *Shamanism in Siberia and European Asia,* pp. 67 *ss.;* Shimkin: *A sketch of the Ket,* pp. 169 *ss.*

[18] Lehtisalo: *Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden,* pp. 153 *ss.*

[19] A. Castrén: *Nordische Reisen und Forschungen. II: Reiseberichte und Briefe aus den Jahren 1845-1849,* Herausgegeben von A. Schiefner, San Petersburgo, 1856, pp. 194 *ss.* Sobre el chamanismo samoyedo, cf., también W. Schmidt, *Der Ursprung,* III, pp. 364-66. V. Diószegui: *Denkmäler der samojedischen Kultur in Schamanismus des ostsajanischen Völker* ("Acta ethnographica", XII, 1963, pp. 139-178); P. Hajdú: *Von der Klassifikation der samojedischen Schamanen* (en V. Diószegui, ed., *Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker,* Budapest, 1963, pp. 161-190).

[20] Acerca del complejo cultural samoyedo, véase Kai Donner: "Zu der ältesten Berührung zwischen Samojeden und Türken", *Journal de la Société Finno-Ougrienne,* vol. 40, núm. I, 1924, pp. 1-24; A. Gahs: *Kopf- Schädel-und Langknochenopfer bei Rentiervölkern,* pp. 238 *ss.;* W. Schmidt: *Der Ursprung,* III, pp. 334 *ss.*

[21] Harva: *Die Religiösen Vorstellungen,* p. 545, según Vitashevskij; Jochelson: *The Yakut,* pp. 120 *ss.*

[22] Sieroszewski: *Du chamanisme d'après les croyances des Yakoutes,* p. 324. Sólo hay una contradicción aparente entre las afirmaciones de Vitashevskij (sesión en cuatro etapas) y las de Sieroszewski ("dos partes" seguidas del viaje celeste); en realidad ambos observadores dicen la misma cosa.

[23] Sieroszewski, p. 326. Esta costumbre se encuentra entre varios pueblos siberianos y árticos, aunque con significados diferentes: a veces atan al chamán para que no se escape volando; y, al contrario, entre los Samoyedos y los Esquimales se deja atar para hacer alarde de sus facultades mágicas, pues en el curso de la sesión acaba siempre por desatarse, "con ayuda de los espíritus".

[24] Se trata sin duda de una "ascensión" extática al Cielo. Los chamanes esquimales habakuk tratan también de alcanzar el Cielo, valiéndose de saltos rituales (Rasmussen, citado por Ohlmarks: *Studien,* p. 131). Entre los Menri de Kelantán, los hombres-médicos brincan en el aire mientras cantan y lanzan un espejo o un collar hasta Karei, el dios supremo. (Ivor Evans: *Schebesta on the sacerdo-therapy of the Semang,* p. 120.)

[25] Sieroszewski: *Du chamanisme,* pp. 326-30. Ciertos sabios han puesto en duda la autenticidad de los textos litúrgicos transcritos por Sieroszewski; cf. Jochelson: *The Yakut,* p. 122.

[26] Harva: *Die religiösen Vorstellungen,* p. 547. El sentido de este rito no está muy claro. Kai Donner afirma que los Samoyedos purifican también a sus chamanes con carbones ardiendo al terminar la sesión (Harva, *ibid.*). Es probable que se purifique la parte del cuerpo mediante la cual se han "absorbido" los malos espíritus que maltrataban al enfermo; pero, entonces, ¿qué objeto tiene la purificación del chamán al regreso de su viaje celeste?... ¿No se trata,

más bien, en realidad, del antiguo rito chamánico que consistía en "jugar con el fuego"? (véase, *infra*, pp. 363 *ss*.).

[27] Se trata en este caso de un sacrificio con fuertes influencias mestizas: la ofrenda simbólica del corazón al Ser celeste y la libación de sangre a las potencias "inferiores" (*sjaadai*, etc.). Se encuentra igualmente este rito cruel entre los chamanes araucanos; véase, *infra*, p. 265.

[28] Harva: *Die religiösen Vorstellungen*, p. 549. Véanse otras descripciones de la sesión chamánica yakuta en J. G. Gmelin: *Reise durch Sibirien, von dem Jahr 1733 bis 1734*, t. II (Gotinga, 1752), pp. 349 *ss*.; V. L. Priklowskij: "Das Schamanenthum der Jakuten", *Mitt. der Wiener Anthropologische Gessellschaft*, vol. XVIII, Viena, 1888, pp. 165-82; es la traducción alemana del ensayo *O shamanstve u jakutov*, publicado en 1886 en las "Izvestija Vostotchno-Sibirskago Otdela Russgago Geografitcheskago Obshtchestva", t. XVII, 1-2, Irkutsk, 1886. Existe asimismo un largo resumen inglés de la voluminosa obra de Sieroszewski: *Yakuty* (San Petersburgo, 1896); William G. Sumner: "The Yakuts. Abridged from the Russian of Sieroszewski", *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain*, vol. 31, 1901, pp. 65-110, 102-8, el chamanismo según *Yakuty*, pp. 621 *ss*. Cf. W. Jochelson: *The Yakut*, pp. 120 *ss*. (basado en Vitashevskij). Véase la discusión en W. Schmidt: *Der Ursprung*, XI, pp. 322-29; cf., *ibid*., pp. 329-32 sobre la cura chamánica para la esterilidad en las mujeres.

[29] Pero nunca exclusivamente, como se verá después: ciertos "elegidos" y "privilegiados" suben al Cielo después de la muerte.

[30] Cf. J. G. Gmelin: *Reise durch Sibirien, von dem Jahr 1733 bis 1734*, t. II, Gotinga, 1752, pp. 44-6 y 193-5, etc.; Mikhaïlowski, pp. 64-5, 97, etc.; S. Shirokogorov: "General theory of shamanism among the Tungus", *Journal of the North-China Branch of the Royal Asiatic Society*, vol. 54, Shanghai, 1923, pp. 246-9; *id*.: "Northern Tungus migrations in the Far East", *ibid*., vol. 57, 1926, pp. 123-83; *id*.: "Versuch einer Erforschung der Grundlagen des Schamanentums bei den Tungusen", *Baessler-Archiv*, vol. 18, Parte II, 1935, pp. 41-96 (trad. alemana de un artículo publicado en ruso en Vladivostok, 1919); y especialmente la gran síntesis de Shirokogorov: *Psychomental complex of the Tungus*. Cf., también W. Schmidt: *Der Ursprung*, X, pp. 578-623.

[31] Se comprende que se trata aquí de una influencia del viaje chamánico al Cielo, del cual daremos ejemplos más adelante, pues las estacas que surgen del orificio por donde sale el humo, simbolizan, como ya sabemos, el *Axis Mundi* a lo largo del cual se encaminan los sacrificios que han de llegar al Cielo más alto.

[32] Otro indicio de confusión con la ascensión celeste: los saltos en el aire significan el "vuelo mágico".

[33] Cf., también Owen Lattimore: "Wulakai Tales from Manchuria", *Journal of American Folklore*, vol. 46, 1933 (pp. 272-86), pp. 273 *ss*. A. Hultkrantz: *The North American Indian Orpheus Tradition* (Estocolmo, 1957), pp. 191 *ss*.

[34] Shirokogorov: *Psychomental Complex*, p. 318. Los chamanes tunguses practican igualmente la succión: cf. Mikhailowski, p. 97; Shirokogorov, *op. cit*., p. 313.

[35] Según J. Yasser: "Musical moments in the shamanistic rites of the Siberian pagan tribes", *Pro-Musica Quarterly*, Nueva York, marzo-junio, 1926, pp. 4-15 (citado por Shirokogorov, p. 327): las melodías tungusas revelan un origen chino, lo cual confirma las hipótesis de Shirokogorov acerca de la fuerte influencia sino-lamaísta en el chamanismo tungús. Cf., también H. H. Chris-

tensen, K. Gronbech y E. Emsheimer: *The music of the Mongols. Part I: Eastern Mongolia,* Estocolmo, 1943, pp. 13-38 y 69-100. Acerca de ciertos complejos "súdicos" entre los Tunguses, véase también W. Koppers: "Tungusen und Miao", *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien,* vol. 60, 1930, pp. 306-19.

36 Ivan A. Lopatin: "A shamanistic performance for a sick boy", *Anthropos,* vol. 41-4, 1946-49, pp. 365-8; cf., *id: A shamanistic performance to regain the favour of the spirit* (*ibid.,* vol. 35-6, 1940-41, pp. 352-5). Cf., también Bronislav Pilsudski: "Der Shamanismus bei den Ainu-Stämmen von Sachalin", *Globus,* 1909, vol. 95, pp. 72-8.

37 Waldemar Jochelson: *The Yukaghir and Yukaghirized Tungus,* pp. 162 *ss.*

38 Jochelson: *ibid.,* p. 160 (igual concepto de un "eterno retorno" de las almas de los muertos, en Indonesia y otros lugares). Para descubrir qué antepasado acababa de reencarnarse, los Yukagires practicaban antaño la adivinación mediante las huesos de los chamanes; se pronunciaban los nombres de los difuntos, y el hueso se hacía más ligero cuando se decía el nombre del reencarnado. Todavía hoy se recitan los nombres ante el recién nacido, y éste sonríe cuando oye el que le corresponde (Jochelson, p. 161).

39 *Ibid.,* p. 197. Además, el tambor se llama *ydlgil,* "mar" (*ibid.,* p. 195).

40 Jochelson, pp. 196-9. Se ha reconocido el escenario clásico de un descendimiento a los Infiernos: la guardiana de la puerta, el paso del río. Inútil recordar todas las similitudes, chamánicas o de otra clase; volveremos más adelante sobre algunos de estos temas.

41 W. I. Jochelson: *The Koryak,* pp. 92 y 117.

42 Cf. Jochelson, p. 93, Figs. 40 y 41, en los ingenuos dibujos de un koryaco, que representan dos sacrificios chamánicos: en el primero, *kalau* intercepta la ofrenda con el resultado que ya sabemos; en el segundo, el perro sacrificado sube hasta "El de arriba" y salva al enfermo. Se sacrifica a Dios, volviéndose hacia el Este, y a *kalau* dirigiéndose al Oeste. (Entre los Yakutes, los Samoyedos y los Altaicos se observan las mismas direcciones. Sólo entre los Buriatos son opuestas: el Este para los tengris malos, el Oeste para los buenos; cf. Agapitov y Changalov: *Shamanstvo u burjat,* p. 4; Jochelson: *The Koryak,* p. 93.)

43 Jochelson, *op. cit.,* p. 103. Al "orificio" del Cielo corresponde el de la Tierra, que es el paso para los Infiernos, de acuerdo con un esquema cosmológico característico del Asia septentrional; véase, *infra,* pp. 213 *ss.* El camino que se abre y se cierra rápidamente es un símbolo muy repetido de la "ruptura de los niveles" y se encuentra a menudo en los relatos de iniciaciones. Cf. Jochelson, pp. 302 *ss.,* un cuento koryaco (núm. 112) en el que una muchacha se deja devorar por un monstruo caníbal a fin de poder bajar pronto a los Infiernos y volver a la Tierra, antes de que el "camino de los muertos" se cierre con todas las otras víctimas del caníbal. Este cuento conserva, con una cohesión asombrosa, varios temas iniciáticos: paso a los Infiernos por el estómago de un monstruo; búsqueda y salvación de las víctimas inocentes; el camino del más allá que se abre y se cierra en unos instantes.

44 Waldemar G. Bogoras: *The Chukchee,* pp. 374, 413.

45 La tradición de las ascensiones celestes se halla especialmente viva en las mitologías. Véase, por ejemplo, la historia del muchacho casado con un hada celeste ("sky-girl") que sube al Cielo escalando una montaña vertical; W. Bogoras: *Chukchee mythology,* Memoirs of the American Museum of Natural

History, XII, Jesup North Pacific Expedition, VIII, Leiden-Nueva York, 1910-1912, pp. 107 *ss.*

46 Bogoras, pp. 435 *ss.*, cree que pueden explicarse las "distintas voces" de los chamanes chukchis por la ventriloquía. Pero su fonógrafo ha grabado todas esas "voces" exactamente como las oía el público, es decir, llegando por las puertas o surgiendo de los rincones de la estancia, y no como emitidas por el chamán. Las grabaciones "muestran una diferencia muy clara entre la voz del chamán, que resonaba a distancia, y las voces de los 'espíritus' que parecían hablar directamente en la bocina del aparato" (Bogoras, p. 436). Se describirán más adelante otras demostraciones de los poderes mágicos de los chamanes chukchis. Como ya hemos dicho, el problema de la "autenticidad" de todos estos fenómenos chamánicos rebasa el marco de este libro. Véase un análisis y una audaz interpretación de dichos fenómenos en E. de Martino: *Il mondo magico. Prolegomena a una storia del magismo,* Turín, 1948, *passim* (los hechos chukchis, pp. 46 *ss.*). Acerca de los "shamanistic tricks", véase Mikhailowski, *op. cit.*, pp. 137 *ss.*

47 Se supone que el chamán abre el cráneo del paciente y le devuelve por allí su alma a la que acaba de capturar en forma de mosca; pero también se puede introducir el alma por la boca, los dedos o el dedo pulgar del pie; cf. Bogoras, *ibid.*, p. 333. El alma humana se manifiesta generalmente en forma de mosca o de abeja. Pero, como entre los demás pueblos siberianos, los Chukchi conocen varias almas: después de la muerte, una de ellas vuela al Cielo con el humo de la hoguera, y la otra desciende a los Infiernos, donde reanuda su existencia exactamente como en la Tierra; Bogoras, *ibid.*, pp. 334 *ss.*

48 En cuanto a la adivinación, la practican igualmente los chamanes y los profanos. El método más frecuente es el de la suspensión de un objeto en la punta de un hilo, como hacen los Esquimales. También se practica la adivinación con la cabeza o un pie del hombre; este último sistema es el empleado por las mujeres, como entre los Kamchadales y los Esquimales americanos; cf. Bogoras, *ibid.*, pp. 484 *ss.*; F. Boas: *The Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay* ("Bulletin of the American Museum of Natural History"), vol. XV, Parte I, 1901, pp. 135, 363. Acerca de la adivinación con el omoplato de un reno, cf. Bogoras: *The Chukchee,* pp. 487 *ss.* Recuérdese que esta última operación adivinatoria es común a toda el Asia central y se encuentra asimismo comprobada en la protohistoria china. No hemos creído necesario indicar, respecto a cada pueblo, cuyas tradiciones y técnicas chamánicas se han estudiado, los métodos adivinatorios correspondientes. En el conjunto se parecen mucho. Pero conviene recordar que las bases ideológicas de la adivinación deben buscarse en toda el Asia septentrional, en la creencia en una "incorporación" de los espíritus, como sucede en gran parte de Oceanía.

CAPÍTULO VIII

1 Acerca de este problema del espacio sagrado y del Centro, véanse nuestras obras *Traité d'histoire des religions,* pp. 315 *ss.*, e *Images et symboles. Essai sur le symbolisme magico-religieux,* París, 1952, pp. 33 *ss.*; *id.*: *Centre du monde, temple, maison* (en "Le symbolisme cosmique des monuments religieux", Serie Orientale Roma, XIV, Roma, 1957), *passim.*

[2] Uno Harva: *Die religiösen Vorstellungen*, pp. 178 *ss* y 189 *ss*.

[3] Sieroszewski: *Du chamanisme d'après les croyances des Yakoutes*, p. 215.

[4] Harva: *Die religiösen Vorstellungen*, pp. 34 *ss*. Hay ideas similares entre los Hebreos (Isaías, cap. 40), etc.; cf. Robert Eisler: *Weltenmantel und Himmelszelt*, Munich, 1910, vol. II, pp. 601 *ss*. y 619 *ss*.

[5] Uno Harva [Holmberg]: *Der Baum des Lebens*, p. 11; *id.: Die religiösen Vorstellungen*, p. 35. P. Ehrenreich: *Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen* ("Mythologische Bibliothek", IV, I), Leipzig, 1910, p. 205, observa que esta idea mítico-religiosa domina todo el hemisferio Norte. Es, además, una expresión del simbolismo, muy difundido, del acceso al Cielo por una "puerta estrecha"; el intersticio entre los dos niveles cósmicos sólo se ensancha un instante y el héroe (o el iniciado, el chamán, etc.), debe aprovechar ese momento paradójico para penetrar en el "más allá".

[6] Cf. Harva [Holmberg]: *Der Baum des Lebens*, pp. 12 *ss.; Die religiösen Vorstellungen*, pp. 38 *ss*. Al *irminsûl* de los Sajones Rudolf von Fulda (*Translatio S. Alexandri*) lo llama *universalis columna, quasi sustinens omnia*. Los Lapones de Escandinavia han recibido esta noción de los antiguos Germanos; llaman a la estrella Polar, "el Pilar del Cielo", o "el Pilar del Mundo". Se ha podido comparar el *irminsûl* con las columnas de Júpiter. Sobreviven aún ideas similares en el folklore del Sureste europeo; cf., por ejemplo, *Coloana Ceriului* (La Columna del Cielo) de los Rumanos (véase A. Rosetti: *Colindele Românilor*, Bucarest, 1920, pp. 70 *ss*.).

[7] La idea es común a los pueblos ugrianos y turco-mongoles; cf. Harva [Holmberg]: *Der Baum des Lebens*, pp. 23 *ss.; Die religiösen Vorstellungen*, pp. 40 *ss*. Cf., también Job, 38, 31; el *skambha* hindú (*Atharva Véda*, X, 7, 35; etc.).

[8] Thalbitzer: *Cultic games and festivals in Greenland* ("XXI° Congreso Internacional de Americanistas", Gotemburgo, 1924, pp. 236-55), pp. 239 *ss*.

[9] Harva: *Die religiösen Vorstellungen*, p. 46. Cf., los trapos de distintos colores utilizados en las ceremonias chamánicas o en los sacrificios, los cuales indican siempre el paso simbólico por las regiones celestes.

[10] Cf., los materiales reunidos por W. Schmidt: *Der Ursprung der Gottesidee*, vol. VI, Münster, 1935, pp. 67 *ss*., y las observaciones del mismo autor en "Der heilige Mittelpfahl des Hauses", *Anthropos*, 1940-41, vol. 35-6 (pp. 966-969), p. 966; *id.: Der Ursprung*, XII, pp. 471 *ss*.

[11] Cf., por ejemplo, K. F. Karjalainen: *Die Religion der Jugra-Völker*, II, pp. 48 *ss*. Recordemos que la entrada del mundo subterráneo se halla exactamente sobre el "Centro del Mundo" (cf. Harva [Holmberg]: *Der Baum des Lebens*, pp. 30-1 y Fig. 13, el disco yakuta con un orificio central). Se encuentra el mismo simbolismo en el Oriente antiguo, la India, el mundo greco-latino, etc. Cf. Eliade: *Cosmologie si alchimie babiloniană*, pp. 35 *ss.;* A. K. Coomaraswamy: "Svayamâtrnnâ: Janua Coeli", *Zalmoxis*, II, 1939, pp. 3-51.

[12] Bogoraz: *The Chukchee*, p. 331; Jochelson: *The Koryak*, p. 301. Se encuentra la misma idea entre los indios Blackfoot; cf. Alexander: *North American* [*Mythology*] ("Mythology of All Races", X, Boston y Londres, 1916), pp. 95 *ss*. Véase también el cuadro comparativo de Asia septentrional y América del Norte en Jochelson: *The Koryak*, p. 371.

[13] A. V. Anochin: *Materialy po shamanstvu*, p. 9.

[14] W. Schmidt: *Der heilige Mittelpfahl*, p. 967, donde cita *Der Ursprung der Gottesidee*, vol. VII, pp. 53, 85, 165, 449 y 590 *ss*.

[15] La cuestión del "origen" empírico de dichas concepciones (la estruc-

tura del Cosmos, por ejemplo, concebida de acuerdo con ciertos elementos materiales de la vivienda, explicables a su vez, por las necesidades de la adaptación al medio, etc.) está mal planteada y es por lo tanto estéril. Porque no existe, para los primitivos en general, una diferencia bien clara entre "natural" y "sobrenatural", entre objeto empírico y símbolo. Un objeto se transforma en "sí mismo" (es decir, que connota un valor) en la medida en que participa de un "símbolo": un acto cobra significado en la medida en que copia un arquetipo, etc. En todo caso, este problema de los orígenes de los valores corresponde más bien a la filosofía que a la historia. Pues, para citar sólo un ejemplo, no se ve muy claro hasta qué punto el hecho de que el descubrimiento de las primeras leyes geométricas se deba a las necesidades empíricas de la irrigación del delta nilótico, pueda tener alguna importancia en la validación o invalidación de esas leyes.

[16] Karjalainen: *Die Religion der Jugra-Völker,* vol. II, pp. 42 *ss.,* estima, erróneamente, que esa estaca servía para sujetar a la víctima del sacrificio. En realidad, como ha demostrado Harva [Holmberg], ese pilar se llama "Hombre-Padre siete veces dividido", igual que Sänke, el dios celeste, se invoca como "Gran Hombre siete veces dividido, Sänke, mi Padre, mi Hombre-Padre que mira en tres direcciones, etc." (Harva [Holmberg]: *Finno-Ugric [and] siberian [Mythology],* p. 338). El pilar tenía a veces siete muescas: los Ostiacos de Salym, cuando ofrecen sacrificios cruentos, hacen siete incisiones en una estaca (*ibid.,* p. 339). Esta estaca ritual corresponde a la "Santa Estaca de Plata pura dividida en siete partes" de los cuentos vogules, y a la cual los hijos del dios atan sus caballos cuando visitan a su Padre (*ibid.,* 339-40). Los Yurak ofrecen también sacrificios cruentos a los ídolos de madera (*sjaadai*) que tienen siete caras o siete muescas: estos ídolos, según Lehtisalo (*Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden,* pp. 67, 102, etc.), están relacionados con los "árboles sagrados" (es decir, con una degeneración del Árbol Cósmico de siete ramas). Asistimos aquí a un proceso de sustitución, bien conocido en la historia de las religiones y que se comprueba asimismo en otros casos, en el conjunto religioso siberiano. Así, por ejemplo, el pilar que en un principio servía de altar de sacrificios al dios celeste Num, se convierte entre los Yurak-Samoyedos en un objeto sagrado al cual se ofrecen sacrificios cruentos; cf. A. Gahs: *Kopf-, Schädel- und Langknochenopfer bei Rentiervölkern,* p. 240. Acerca de la significación cosmológica del número 7 y su papel en los rituales chamánicos, véase, *infra,* pp. 222 *ss.*

[17] Véase nuestro *Traité d'histoire des religions,* pp. 324 *ss.; Le mythe de l'Éternel Retour. Archétypes et répétition,* París, 1949, pp. 119 *ss.*

[18] Uno Harva [Holmberg]: *Der Baum des Lebens,* pp. 41 y 57: *id.: Finno-Ugric [and] Siberian [mithology],* p. 341; *id.: Die religiösen Vorstellungen,* pp. 58 *ss.*

[19] W. Kirfel: *Die Kosmographie der Inder, nach den Quellen dargestellt,* Bonn-Leipzig, 1920, p. 15.

[20] Potanin: *Otcherki,* IV, p. 228; Harva: *id.: Die religiösen Vorstellungen,* p. 62. En las monedas griegas hay una serpiente enrollada tres veces alrededor del *omphalos; ibid.,* p. 63.

[21] A. Jeremías: *Handbuch,* p. 130; cf. Eliade: *Le mythe de l'Éternel Retour,* pp. 31 *ss.* Para los hechos iranianos, véase A. Christensen: *Les Types du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens,* vol. II, Upsala-Leiden, 1934, p. 42.

[22] Th. Dombart: *Der Sakralturm, I: Ziqqurat,* Munich, 1920, p. 34.

[23] Th. Dombart: *Der babylonische Turm,* Leipzig, 1930, pp. 5 *ss.;* M. Eliade: *Cosmologie si alchimie babiloniană,* Bucarest, 1937, pp. 31 *ss.* Sobre el simbolismo de la *ziqqurat,* cf. A. Parrot: *Ziggurats et Tour de Babel,* París, 1949.

[24] P. Mus: *Barabudur. Esquisse d'une histoire du Bouddhisme fondée sur la critique archéologique des textes,* vol. I, Hanoi, 2 vols., 1935, p. 356.

[25] Cf. W. Foy: *Indische Kultbauten als Symbole des Götterberges,* "Festschrift Ernst Windisch zum siebzigsten Geburtstag am 4. September 1914", Leipzig, 1914, pp. 213-6; Harva: *Die religiösen Vorstellungen,* p. 68; R. von Heine-Geldern: "Weltbild und Bauform in Sudostasiens", *Wiener Beiträge zur Kunst- und Kulturgeschichte Asiens,* vol. IV, 1930, pp. 48 *ss.;* cf., también H. G. Quaritch Wales: *The Mountain of God: a Study in Early Religion and Kingship* (Londres, 1953), *passim.*

[26] Cf. P. Mus: *Barabudur,* I, pp. 117 *ss.,* 292 *ss.,* 351 *ss.,* 385 *ss.,* etc.; J. Przyluski: "Les sept terrasses de Barabudur", *Harvard Journal of Asiatic Studies,* julio, 1936, pp. 251-6; A. Coomaraswamy: *Elements of Buddhist Iconography,* Cambridge, Mass., 1935, *passim;* M. Eliade: *Cosmologie si alchimie babiloniană,* pp. 43 *ss.*

[27] Eric Burrows: "Some cosmological patterns in Babylonian religion", en *The Labyrinth,* ed. por S. H. Hooke, Londres, 1935 (pp. 47-70), pp. 51 y 62, *n.* 1.

[28] Citado por A. J. Wensinck: *The ideas of the Western Semites concerning the navel of the earth,* Amsterdam, 1916, p. 15; Burrows; *op. cit.,* p. 54, menciona otros textos.

[29] Wensinck, *op. cit.,* p. 22; Eliade: *Cosmologie,* pp. 34 *ss.* La creencia según la cual el Gólgota se encuentra en el Centro del Mundo se ha conservado en el folklore de los cristianos de Oriente (por ejemplo, entre los habitantes de la Pequeña Rusia; cf. Harva [Holmberg]: *Der Baum des Lebens,* p. 72).

[30] M. Eliade: *Cosmologie,* pp. 31 *ss.; Traité d'histoire des religions,* pp. 315 *ss.; Le mythe de l'Éternel Retour,* pp. 30 *ss.*

[31] Cf. P. Mus: *Barabudur,* I, pp. 354 *ss.,* y *passim;* A. Jeremias: *Handbuch,* pp. 113, 142, etc.; M. Granet: *La pensée chinoise,* París, 1934, pp. 323 *ss.;* A. J. Wensinck: *Tree and Bird as cosmological symbols in Western Asia,* Amsterdam, 1921, pp. 25 *ss.;* Birger Pering: "Die geflügelte Scheibe", *Archiv für Orientforschung,* vol. VIII, 1935, pp. 281-96; Eric Burrows: *Some cosmological patterns,* pp. 48 *ss.*

[32] Se encontrarán los elementos y las bibliografías esenciales en nuestro *Traité d'histoire des religions,* pp. 239 *ss.* y 281 *ss.*

[33] Véase, por ejemplo, el dibujo sobre el tambor de un chamán altaico en Harva: *Die religiösen Vorstellungen,* Fig. 15. Los chamanes utilizan a veces un "árbol caído" que instalan cerca de su vivienda y que según se supone, protege a ésta; cf. E. Kagarov: "Der umgekehrte Schamanenbaum, *Archiv für Religionswissenschaft,* vol. 27, 1929, pp. 183-5. El "árbol caído" es, naturalmente, una imagen mítica del Cosmos; cf. A. Coomaraswamy: "The inverted tree", *The Quarterly Journal of the Mythic Society,* Bangalore, vol. 29, núm. 2, 1938, pp. 1-38, con una copiosa documentación hindú; nuestro *Traité d'histoire des religions,* pp. 240 *ss.,* y 281. Se ha conservado igual simbolismo en las tradiciones cristianas e islámicas: cf., *ibid.,* p. 240; A. Jacoby: "Der Baum mit der Wurzeln nach oben und den Zweigen nach unten", *Zeischrift für Missions-*

kunde und Religionswissenschaft, vol. 43, 1928, pp. 78-85; Carl-Martin Edsman: "Arbor inversa", *Religion och Bibel,* Uppsala III, 1944, pp. 5-33.

[34] Cf. Harva [Holmberg]: *Der Baum des Lebens,* p. 52; *id.: Die religiösen Vorstellungen,* p. 70. También Odín ata su caballo a Yggdrasil (véase nuestro *Traité,* p. 242). Acerca del conjunto mítico caballo-árbol (estaca) en China, véase Hentze: *Frühchinesische Bronzen und Kultdarstellungen,* pp. 123-30.

[35] Cf. H. Bergema: *De Boom des Levens in Schrift en Histoire,* Hilversum, 1938, pp. 539 *ss.*

[36] Harva: *Die religiösen Vorstellungen,* p. 71.

[37] Harva [Holmberg]: *Finno-Ugric [and] Siberian [Mythology],* pp. 356 *ss.; Die religiösen Vorstellungen,* pp. 72 *ss.* Ya hemos aludido al posible modelo iraniano: el Árbol Gaokêrêna situado en una isla del lago Vurukasha y junto al cual se halla el lagarto monstruoso creado por Ahrimán. En cuanto al mito mongol, es, claro está, de origen hindú, Zambú = Jambû. Cf., también el Árbol de la Vida (Árbol Cósmico) de la tradición china, que crece sobre una montaña y cuyas raíces se hunden en el Infierno: C. Hentze: "Le culte de l'ours ou du tigre et le t'ao-t'ié", *Zalmoxis,* I, 1938 (pp. 50-68), p. 57; *id.: Die Sakralbronzen und ihre Bedeutung in den frühchinesischen Kulturen,* pp. 24 *ss.*

[38] O, a veces, la Vía Láctea; cf., por ejemplo, Y. H. Toivonen: "Le gros chêne des chants populaires finnois", *Journal de la Société Finno-Ougrienne,* LIII, 1946-47, pp. 37-77.

[39] Harva [Holmberg]: *Die religiösen Vorstellungen,* pp. 75 *ss.; id.: Der Baum des Lebens,* pp. 57 *ss.* Para los prototipos paleo-orientales de este tema mítico, véase nuestro *Traité,* pp. 247 *ss.;* cf., también G. R. Levy: *The Gate of Horn,* p. 156, *n.* 3. Acerca del tema Árbol-Diosa (Primera Mujer) en las mitologías de América, China y Japón, cf. C. Hentze: *Frühchinesische Bronzen und Kultdarstellungen,* p. 129.

[40] En el Cielo hay un Árbol en el que se encuentran los niños; Dios los toma y los manda a la Tierra (H. Baumann: *Lunda. Bei Bauern und Jägern in Inner-Angola,* Berlín, 1935, p. 95); sobre el mito africano del origen del hombre en los árboles, véase Baumann: *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythus der afrikanischen Völker,* Berlín, 1936, pp. 224; para datos comparativos, véase nuestro *Traité,* pp. 259 *ss.* Según las creencias de los Dayacos, la primera pareja de Antepasados nació del Árbol de la Vida; H. Schärer: *Die Gottesidee der Ngadju Dajak in Süd-Borneo,* 1946, p. 57; véase también *infra,* p. 280. Pero es preciso observar que la imágen: alma (niño) —pájaro— Árbol del Mundo es peculiar del Asia central y septentrional.

[41] Harva: *Die religiösen Vorstellungen,* p. 85. Sobre el sentido de dicho simbolismo, véase nuestro *Traité,* pp. 252 *ss.* Materiales: A. J. Wensinck: *Tree and bird as cosmological symbols in Western Asia.* Cf., también Hentze: *Frühchinesische Bronzen,* p. 129.

[42] Véase G. Wilke: "Der Weltenbaum und die beiden Kosmischen Vögel in der vorgeschichtlichen Kunst", *Mannus Bibliothek,* vol. 14, Leipzig, 1922, pp. 73-99.

[43] J. Warneck: *Die Religion der Batak,* Gotinga, 1909, pp. 49 *ss.* Sobre el simbolismo del árbol en Indonesia, véase, *infra,* pp. 229 y 284.

[44] Cf. G. Widengren: *The Ascension of the Apostle of God and the Heavenly Book* (Uppsala y Leipzig, 1950); *id.: The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion* (Uppsala, 1951).

[45] Acerca de la antigüedad, la coherencia y la importancia de las con-

cepciones cosmológicas fundadas en un esquema tripartito, véase A. K. Coomaraswamy, "Svayamâtrnnâ: Janua Coeli", *passim.*

[46] Acerca de los significados religiosos y cosmológicos de los números 7 y 9, cf. W. Schmidt: *Der Ursprung der Gottesidee,* vol. IX, pp. 91 *ss.,* 423, etc. Harva (*Die religiösen Vorstellungen,* pp. 51 *ss.,* etc.), al contrario, considera el número 9 como más reciente. Cree también que los nueve cielos proceden de una idea tardía que se explica por la noción de las nueve plantas, comprobadas asimismo en la India, pero de origen iraniano (*ibid.,* p. 56). Se trata, en cualquier caso, de dos complejos religiosos distintos. Claro que, en los contextos en que el número 9 revela claramente una multiplicación del número 3 se tiende a considerarlo como anterior al número 7. Ver también F. Röck: *Neunmalneun und Siebenmalsieben* (en "Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien", LX, Viena, 1930, pp. 320-30), *passim;* H. Hoffmann: *Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion,* pp. 150, 153, 245; A. Friedrich y G. Buddruss: *Schamanengeschichten aus Sibirien,* pp. 21 *ss.,* 96 *ss.,* 101 *ss.,* etc.; W. Schmidt: *Der Ursprung,* XI, pp. 713-16.

[47] Véase el análisis de esos dos conceptos cosmológicos en Schmidt: *Der Ursprung,* IX, pp. 84 *ss.,* 135 *ss.,* 172 *ss.,* 449 *ss.,* etc.

[48] Es probable, como ha demostrado Karjalainen: *Die Religion der Jugra-Völker,* II, pp. 305 *ss.,* que esos nombres hayan sido tomados de los Tátaros, junto con la idea de los siete cielos.

[49] Harva: *Die religiösen Vorstellungen,* p. 162, según Priklonskij y Pripuzov. Sieroszewski afirma que Baï Baïnaï, dios yakuta de la caza, tiene siete compañeros, de los cuales tres son favorables y dos desfavorables a los cazadores (*Du chamanisme,* p. 303).

[50] G. Sandschejew: *Weltanschauung und Schamanismus,* pp. 939 *ss.*

[51] A. Gahs: *Kopf-, Schädel-und Langknoschenopfer,* p. 237; *id.:* "Blutige und unblutige Opfer bei den altaischen Hirtenvölker", *Semaine d'Ethnologie Religieuse* (Sesión IV, 1925), París, 1926 (pp. 217-32), pp. 220 *ss.*

[52] Lehtisalo: *Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden,* pp. 67, 77 *ss.,* y 102. Sobre esos ídolos de siete caras, véase también Kai Donner: *La Sibérie,* pp. 222 *ss.*

[53] Kai Donner: *La Sibérie,* p. 223.

[54] Karjalainen: *Die Religion der Jugra-Völker,* vol. II, p. 278; III, p. 306; Itkonen: *Heidnische Religion und späterer Aberglaube bei den finnischen Lappen,* p. 149. Entre los Ostiacos de Tsingala, el enfermo coloca sobre una mesa un pan con siete incisiones y sacrifica a Sänke; Karjalainen, III, p. 307.

[55] Josef Haeckel: "Idolkult und Dualsystem bei den Ugriern. Zum Problem des eurasiatischen Totemismus", *Archiv für Völkerkunde,* I, Viena, 1947 (pp. 95-163), p. 136.

[56] Entre los Ugrios, el Infierno tiene siempre siete pisos, pero esta idea no parece original; cf. Karjalainen: *Die Religion der Jugra-Völker,* II, p. 318.

[57] Lo esencial ha sido dicho, en una síntesis breve y audaz, por P. Laviosa-Zambotti: *Les origines et la diffusion de la civilisation* (trad. francesa, París, Payot, 1949), pp. 337 *ss.* Sobre la historia más antigua de Indonesia, véase G. Coèdes: *Les États hindouisés d'Indochine et d'Indonesie,* París, 1948, pp. 67 *ss.;* cf., también H. G. Quaritch Wales, *Prehistory and Religion in South-East Asia,* en particular pp. 48 *ss.,* 109 *ss.*

[58] Ivor H. N. Evans: *Studies in religion, folk-lore and custom in British North-Borneo and the Malay Peninsula,* p. 156. Los Chinoï (Schebesta: *cenoï*) son a la vez almas y espíritus de la Naturaleza que sirven de intermediarios

entre Dios, Tata Ta Pedn, y los seres humanos (Schebesta, pp. 152 *ss.;* Evans: *Studies,* pp. 148 *ss.*). Acerca del papel que desempeñan en las curaciones, véase *infra,* pp. 269 *ss.*

59 Cf., por ejemplo, W. Gaerte: "Kosmische Vorstellungen im Bilde Prähistorischer Zeit: Erdberg, Himmelsberg, Erdnabel und Weltströme", *Anthropos,* IX, 1914, pp. 956-79. En cuanto al problema de la autenticidad y el arcaismo de la cultura de los Pigmeos, defendido con valor por W. Schmidt y O. Menghin, se sabe que no está aún resuelto; para un punto de vista contrario véase Laviosa-Zambotti, *op. cit.,* pp. 132 *ss.* Sea como fuere, es indudable que los Pigmeos de hoy, aunque llevan la huella de la cultura superior de sus vecinos, conservan todavía muchos rasgos arcaicos; esto se comprueba sobre todo en sus creencias religiosas, tan distintas de las de sus vecinos, más civilizados. Por lo tanto, creemos posible clasificar el esquema cosmológico y el mito del Eje del Mundo entre los restos auténticos de la tradición religiosa de los Pigmeos.

60 La trituración de los huesos y la retroversión de los ojos, nos recuerdan los ritos iniciáticos destinados a convertir al candidato en un "espíritu". Acerca de la "Isla de los Frutos" paradisiaca de los Semang, los Sakai y los Jakun, véase W. W. Skeat y C. O. Blagden: *Pagan races of the Malay Peninsula,* Londres, 1906, vol. II, pp. 207, 209 y 321. Véase también, *infra,* p. 228, *n.* 63.

61 Evans: *Studies,* p. 157; Schebesta: *Les Pygmées,* pp. 157-8; *id.: Jenseitsglaube der Semang auf Malakka,* en "Festschrift. Publication d'hommage offerte au P[ére]. W. Schmidt", ed. W. Koppers, Viena, 1928, pp. 635-44.

62 Evans: *Studies,* p. 208. El hecho de pesar el alma y de purificarla por el fuego, son ideas orientales. El Infierno de los Sakai presenta fuertes influencias, tal vez recientes, que han sustituido a los conceptos autóctonos del más allá.

63 Es el mito, muy difundido, del "Paraíso" donde la vida transcurre indefinidamente, en un eterno recomenzar. Cf. Tuma, la isla de los espíritus (muertos) de los Melanesios de Trobriand: "cuando (los espíritus) envejecen, abandonan su piel flácida, arrugada y emergen con un cuerpo cubierto de una piel fresca, con rizos negros, y dientes sanos y vigorosos. Así, su vida constituye un recomenzar, un rejuvenecimiento perpetuo, con todos los amores y todos los placeres propios de la juventud". B. Malinowski: *La vie sexuelle des sauvages du Nord-Ouest de la Mélanésie* (trad. francesa, París, 1930), p. 409; *id.: Myth in primitive psychology,* Londres y Nueva York, 1926, pp. 80 *ss. Myth of death and the recurrent cycle of life.*

64 Según Evans (*Studies,* p. 264), éstos deben ser de raza malaya, pero representan una marejada más antigua (llegada de Sumatra) que los Malayos propiamente dichos.

65 De raza proto-malaya y los habitantes aborígenes de la isla: Evans, *op. cit.,* p. 3.

66 Cf. H. Schärer: "Die Vorstellungen der Ober-und Unterwelt bei den Ngadju Dajak von Süd-Borneo", *Cultureel Indie,* IV, Leyden, 1942, pp. 73-81, esp. p. 78; *id.: Die Gottesidee der Ngadju Dajak in Süd-Borneo,* pp. 31 *ss.* Cf., también W. Münsterberger: *Ethnologische Studien an Indonesischen Schöpfungsmythen. Ein Beitrag zur Kultur-Analyse Südostasiens,* La Haya, 1939, esp. pp. 143 *ss.* (Borneo). J. G. Röder: *Alahatala. Die Religion der Inlandstämme Mittelcerams* (Bamberg, 1948), pp. 33 *ss.,* 63 *ss.,* 75 *ss.,* 96 *ss.* (Céram).

67 Alfred Steinmann: *Das Kultische Schiff in Indonesien* (en "Jahrbuch für prähistorische ethnographische kunst", XIII-XIV, Berlín, 1939-40, pp. 149-205),

p. 163; *id.*: *Eine Geisterschiffmalerei aus Südborneo* (extr. "Jahrbuch des Bernischen Historischen Museums in Bern", XXII, 1942, pp. 107-12; publicado también por separado), p. 6 (del extracto).

[68] A. Steinmann: *Das Kultische Schiff*, p. 163.

[69] *Ibid.*, p. 163. También en el Japón el mástil y el árbol se consideran todavía hoy, como el "camino de los dioses"; cf. A. Slavik: "Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen", pp. 727-28, nota 10.

[70] Pero, como era de esperarse, muchos muertos llegan al Cielo; L. Loeb: *Sumatra*, p. 75. Sobre la pluralidad de los itinerarios fúnebres, véase *infra*, p. 282.

[71] J. Loeb: *Sumatra*, pp. 74-8.

[72] Como hemos observado varias veces, y como tendremos oportunidad de concretar luego, el fenómeno es general en todo el mundo malayo. Cf., por ejemplo, las influencias musulmanas en Toradja, Loeb: *Shaman and Seer*, p. 61; influencias hindúes complejas en los Malayos, J. Cuisinier: *Danses Magiques de Kelantan*, pp. 16, 90, 108, etc.; R. O. Winstedt: *Shaman, Saiva and Sufi. A study of the evolution of Malay magic*, Londres, 1925, esp. pp. 8 *ss.*, 55 *ss.*, y *passim* (influencias islámicas, pp. 28 *ss.* y *passim*); *id.*: "Indian influence in the Malay world", *Journal of the Royal Asiatic Society*, III-IV, 1944, pp. 186-196; Münsterberger: *Ethnologische Studien*, pp. 83 *ss.*, influencias hindúes en Indonesia; influencias hindúes en Polinesia, E. S. C. Handy: *Polynesian religion* (Honolulu, 1927), *passim;* Chadwick: *The Growth of literature*, III, pp. 303 *ss.;* W. E. Mühlmann: *Arioi und Mamaia. Eine ethnologische, religionssoziologische und historische Studie über Kultbünde*, Wiesbaden, 1955, pp. 177 *ss.* (influencias hindúes y budistas en Polinesia). Pero no debe olvidarse que estas influencias sólo han modificado, por lo general, la *expresión* de la vida mágico-religiosa; no han *creado*, en todo caso, los grandes esquemas mítico-cosmológicos que nos interesan en este estudio.

[73] J. Loeb: *Sumatra*, p. 124.

[74] J. Loeb: *Sumatra*, pp. 150 *ss.* El autor observa (p. 154) la semejanza entre este complejo de mitología infernal Nias y las ideas de los pueblos hindúes Nagas; la comparación podría extenderse también a otros pueblos aborígenes de la India: son restos de lo que se ha llamado la civilización austroasiática, de la que participan los pueblos prearios y predravidianos de la India, y la mayor parte de los pueblos aborígenes de Indochina e Insulindia. Acerca de algunos de sus caracteres, véase nuestro *Le Yoga*, pp. 340 *ss.;* Coèdes: *Les États hindouisés*, pp. 23 *ss.*

CAPÍTULO IX

[1] Cf. W. Thalbitzer: *Parallels within the culture of the Arctic peoples*, "Annaes do XX Congresso Internacional de Americanistas", vol. I, Río de Janeiro, 1925, pp. 283-7; Birket-Smith: "Ueber die herkunft der Eskimos und ihre Stellung in der zirkumpolaren Kulturentwicklung", *Anthropos*, vol. 25, 1930, pp. 1-23; Paul Rivet: *Los orígenes del hombre americano*, México, 1943, pp. 105 *ss.* Incluso se ha tratado de encontrar un parentesco lingüístico entre el idioma esquimal y el habla del Asia central; cf., por ejemplo, Aurélien Sauvageot: "Eskimo et ouralien", *Journal de la Société des Américanistes*, Nlle.

Série, t. XVI, París, 1924, pp. 279-316, pero la hipótesis no ha logrado aún la aceptación de los especialistas.

[2] Cf. K. Rasmussen: *Die Thulefahrt,* Francfort del Meno, 1926, pp. 145 *ss.* Como los chamanes son los intermediarios entre los hombres y Sila (el Cosmocrator, el Señor del Universo) consagran una veneración especialísima a ese gran Dios y procuran ponerse en contacto con él valiéndose de la concentración y de la meditación.

[3] W. Thalbitzer: *The heathen priests of East Greenland,* p. 457; Knud Rasmussen: *Intellectual culture of the Iglulik Eskimos,* p. 109; *id.: Intellectual Culture of the Copper Eskimos,* pp. 28 *ss.;* E. M. Weyer: *The Eskimos,* pp. 422, 437 *ss.*

[4] Cf., por ejemplo, Rasmussen: *Intellectual culture of the Iglulik Eskimos,* pp. 133 *ss.* y 144 *ss.*

[5] Se supone que el alma del enfermo se dirige a las regiones ricas; en realidad las grandes regiones cósmicas ("la Luna", el "Cielo"), los lugares que frecuentan los muertos, las fuentes de vida ("el país de los osos", como entre los Esquimales de Groenlandia; cf. Thalbitzer: *Les magiciens esquimaux,* pp. 80 *ss.*).

[6] K. Rasmussen: "The Netsilik Eskimos. Social life and spiritual culture", *Report of the fifth Thule Expedition,* vol. VIII, 1-2, Copenhague, 1931, pp. 299 *ss.;* G. Holm en *The Ammasalik Eskimo: Contributions to the Ethnology of the East Greenland Natives,* edit. por William Thalbitzer, Primera Parte, Copenhague, 1914 (pp. 1-147), pp. 96 *ss.* Acerca del viaje de los Esquimales centrales a la Luna, véase más adelante. Rasgo sorprendente es que esas tradiciones de viajes extáticos de los chamanes faltan en absoluto entre los Esquimales de Copper; cf. Rasmussen: *Intellectual culture of the Copper Eskimos,* p. 33.

[7] Véase la larga descripción de una sesión de este género en Rasmussen: *Intellectual culture of the Copper Eskimos,* pp. 34 *ss.*, y el comentario profundo de Ernesto de Martino: *Il mondo magico,* Turín, 1948, pp. 148-9.

[8] Cf., por ejemplo, Rasmussen: *The Netsilik Eskimos,* p. 294; Weyer, *op. cit.*, pp. 437 *ss.*

[9] E. W. Nelson: *The Eskimo about Bering Strait* (18th "Annual Report of the Bureau of American Ethnology", 1896-97, Parte I, Washington, D. C., 1899) (pp. 19-518), pp. 433 *ss.*

[10] Franz Boas: *The Central Eskimo,* pp. 598 *ss.* El poder del chamán para librarse de las cuerdas que lo sujetan fuertemente constituye, entre tantos otros, un problema de parapsicología que no podremos abordar aquí. Desde nuestro punto de vista —que es el de la historia de las religiones— la liberación de las cuerdas, como otros muchos "milagros" chamánicos, significa la condición de "espíritu" que el chamán debe de haber logrado con su iniciación.

[11] Rasmussen: *Intellectual culture of the Iglulik Eskimos,* pp. 124 *ss.* Cf., también Erland Ehnmark: *Anthropomorphism and miracle,* Upsala-Leipzig, 1939, pp. 151 *ss.*

[12] Nota anulada.

[13] John Swanton: "Shamans and priests", en J. H. Steward, ed., *Handbook of American Indians North of Mexico* ("Bulletin of the Bureau of American Ethnology", 30, I-II, 2 vols., Washington, 1907, 1910), II, pp. 522-4.

[14] Willard Z. Park: *Shamanism in Western North America,* p. 9.

[15] Clark Wissler: *The American Indians,* Nueva York, 2ª ed., 1922, pp. 200 *ss.*

[16] Acerca de este rito, véase W. Z. Park, *op. cit.*, pp. 62 *ss.* y 139 *ss.*

[17] Albert B. Reagan: *Notes on the Indians of the Fort Apache region*

(American Museum of Natural History, Anthropological Papers, XXI, 5, Nueva York, 1930, pp. 281-345), p. 319 cit. y trad. por Marcelle Bouteiller: *Chamanisme et guérison magique*, p. 160.

[18] Cf., por ejemplo, M. E. Opler: "The creative role of shamanism in Mescalero Apache mythology", *Journal of American Folklore*, vol. 59, 1946, pp. 268-81.

[19] Cf. F. E. Clements: "Primitive concepts of disease", *University of California, Publications in American Archaeology and Anthropology*, vol. 32, 1932, núm. 2 (pp. 185-252), pp. 193 *ss.* Cf., también William W. Elmendorf: *Soul Loss Illness in Western North America* (en "Indian Tribes of Aboriginal America: Selected Papers of the 29th International Congress of Americanists", ed. Sol Tax, III, Chicago, 1952, pp. 104-14); A. Hultkrantz: *Conceptions of the Soul among North American Indians: a Study in Religious Ethnology* (Estocolmo, 1953), pp. 449 *ss.*

[20] Cf., por ejemplo, las indicaciones reunidas por Marcelle Bouteiller, *op. cit.*, p. 134, *n.* I. Véase también *ibid.*, pp. 128 *ss.* Cf. Roland Dixon: "Some aspects of the American shaman", *Journal of American Folklore*, 1908, vol. 21, pp. 1-12; Frederick Johnson: "Notes on Micmac shamanism", *Primitive Man*, vol. XVI, 1943, pp. 53-80; M. E. Opler: "Notes on Chiricahua Apache culture: I. Supernatural power and the shaman", *Primitive Man*, vol. XX, 1947, pp. 1-14.

[21] Según Willard Z. Park: "Paviotso shamanism", *American Anthropologist*, 1934, vol. 36, pp. 98-113; *id.: Shamanism in Western North America*, pp. 50 *ss.*

[22] Jaime de Angulo: "La psychologie religieuse des Achumawi: IV. Le chamanisme", *Anthropos*, t. 23, 1928, pp. 561-82.

[23] Franz Boas: *The Shushwap*, en *The Indians of British Columbia: Lku'ñgen, Nootka, Kwakiutl, Shushwap* (British Association for the Advancement of Science, "Sixth Report on the North-Western Tribes of Canada", 1890, publicado en 1891, pp. 553-715; en sobretiro de "Sixth Report", pp. 93 *ss.*), p. 95 *ss.*, sobretiro.

[24] James Teit: "The Thompson Indians of British Columbia", pp. 363 *ss.*; Myron Eells: *A Few Facts in Regard to the Twana, Clallam and Chemakum Indians of Washington Territory*, Chicago, 1880, pp. 677 *ss.*, citado por Frazer: *Tabou et les périls de l'âme* (trad. francesa, París, 1927), pp. 48 *ss.* En la isla Vea, del Pacífico, el hombre-médico va igualmente al cementerio, en procesión. Se encuentra el mismo ritual en Madagascar; cf., Frazer: *ibid.*, p. 45.

[25] Cf., por ejemplo, Hermann Haeberlin: "Sbɛtɛtda'q, a shamanistic performance of the Coast Salish", *American Anthropologist*, 1918, vol. 20, pp. 249-57. Por lo menos ocho chamanes celebran a la vez esta ceremonia, que incluye un viaje extático a los Infiernos en una barca imaginaria.

[26] Cf. Robert H. Lowie: "Notes on the Shoshonean etnography", American Museum of Natural History, *Anthropological Papers*, vol. 20, Parte 3, 1924 (pp. 183-314), pp. 294 *ss.*; Park, *op. cit.*, p. 137; Clements: *Primitive concepts of disease*, pp. 195 *ss.*; Hultkrantz: *Conceptions of the Soul*, pp. 449 *ss.*; *id.*: *The North American Indian Orpheus Tradition*, pp. 242 *ss.*

[27] Es la hipótesis de R. L. Lowie (*Primitive religion*, Nueva York, 1924, pp. 176 *ss.*), a la cual ha renunciado después; cf. *On the historical connection between certain Old World and New World beliefs* (Congreso Internacional de Americanistas, XXIª Sesión, Segunda Parte, celebrada en Gotemburgo en 1924, Gotemburgo, 1925, pp. 546-9). También Clements: *Primitive concepts of disease*, pp. 196 *ss.*; Park: *Shamanism*, p. 137.

[28] Cf. A. H. Gayton: "The Orpheus myth in North America", *Journal of the American Folklore*, vol. 48, 189, 1935, pp. 263-93. Véase en p. 265 la distribución geográfica del mito; cf. Hultkrantz: *The North American Indian Orpheus Tradition* (el mapa, p. 7 y la lista de tribus, pp. 313-4). Lo desconocen los Esquimales, lo cual nos parece excluir la hipótesis de una influencia siberoasiática. Cf., también A. L. Kroeber: "A Karok Orpheus myth" (*ibid.*, vol. 59, 1946, pp. 13-19): las protagonistas son dos mujeres que persiguen a un muchacho hasta los Infiernos, pero fracasan en su empresa.

[29] En la isla del antepasado mítico Ut-Napishtim, Gilgamesh debe, asimismo, velar seis días y seis noches consecutivos para obtener la inmortalidad, y, como el Orfeo norteamericano, fracasa; cf. nuestro *Traité d'histoire des religions*, pp. 251 *ss.*

[30] Véase, por ejemplo, la resurrección de un niño por los *midē'wiwin*, proeza que se conserva en la tradición de esa cofradía secreta, W. J. Hoffman: *The Midē'wiwin or "Grand Medicine Society" of the Ojibwa* ("Annual Report of the Bureau of American Ethnology", 1885-86 Washington, D. C., vol. 7, 1891) (pp. 143-300), pp. 241 *ss.* Cf., también Hultkrantz: *The North American Indian Orpheus Tradition*, pp. 247 *ss.*

[31] Cf., algunas indicaciones de conjunto en Marcelle Bonteiller: *Chamanisme*, pp. 51 *ss.* Clark Wissler: en "General discussion of shamanistic and dancing societies", *American Museum of Natural History, Anthropological Papers*, XI, 12, 1916, pp. 853-76, estudia la difusión de cierto complejo chamánico a partir de los Pawnee, en otras tribus, y muestra (esp. pp. 857-62) el proceso de asimilación de las técnicas místicas. Véase también W. Müller: *Weltbild und Kult der Kwiakutl Indianer*, pp. 114 *ss.*; J. Haekel: *Initiationen und Geheimbünde an der Nordwestküste Nordamerikas* (en "Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien", LXXXIII, Viena, 1954, pp. 176-90).

[32] Añadamos a los ejemplos citados anteriormente (pp. 95 *ss.*) el bello análisis de Leslie Spier: "Klamath ethnography", *University of California, Publications in American Archaeology and Ethnography*, vol. 30, Berkeley, 1930, pp. 93 *ss.* ("The power quest"), pp. 107 *ss.* (la diferencia cuantitativa de los poderes), pp. 249 *ss.* (la universalidad de la búsqueda), etc.

[33] W. J. Hoffman: *The Midē'wiwin or "Grand Medicine Society" of the Ojibwa*, pp. 157 *ss.* Cf., algunos ejemplos de los poderes mágicos de los *jessakkīd*, *ibid.*, pp. 275 *ss.* Pero conviene añadir que las proezas mágicas de los chamanes norteamericanos no se limitan a esto. Se les atribuye el poder de hacer germinar y crecer un grano de trigo bajo la mirada del espectador; de traer en un abrir y cerrar de ojos ramas de pino de montes muy lejanos, de hacer aparecer conejos y cabritos, de hacer volar plumas y otros objetos, etc. Pueden, asimismo, precipitarse desde la altura en una cesta, sacar de un esqueleto de conejo un conejo vivo, transformar en animales diversos objetos. Pero, sobre todo, los chamanes son "amos del fuego" y realizan toda clase de "fire tricks" o juegos malabares con este elemento: queman a un hombre en las brasas, lo reducen a cenizas y... unos instantes después, ese mismo hombre participa en una danza muy lejos de allí; cf. Elsie Clews Parsons: *Pueblo Indian religion*, Chicago, 1939, vol. 1, pp. 440 *ss.* Entre los Zuñi y los Keresan existen cofradías secretas especializadas en "fire tricks" y sus miembros son capaces de tragar carbones encendidos, de andar sobre el fuego, de tocar hierros al rojo, etc.; cf. Matilda Coxe Stevenson: *The Zuñi Indians, their mythology, esoteric fraternities and ceremonies* (23rd "Annual Report of the Bureau of American Ethnology", 1901-02, Washington, D. C., 1904, pp. 1-634), pp. 503,

506, etc., quien relata también observaciones personales (un chamán guarda brasas en su boca de 30 a 60 segundos, etc.).

34 Hoffman: *The Midē'wiwin*, pp. 166 *ss.*; *id.*: "Pictography and shamanistic rites of the Ojibwa", *American Anthropologist*, I, 1888 (pp. 209-229), pp. 213 *ss.* Cf., también Sister Bernard Coleman: "The religion of the Ojibwa of Northern Minnesota", *Primitive Man*, X, 1937 (pp. 33-57), pp. 44 *ss.* (sobre la *Midē'wiwin)*; Werner Müller: *Die blaue Hütte*, Wiesbaden, 1954.

35 Cf. W. Müller: *Die Blaue Hütte*, pp. 52 *ss.*

36 Sobre el carácter chamánico de la "Sociedad de caníbales" kwakiutl, Müller: *Weltbild und Kult*, pp. 65 *ss.*; Eliade: *Naissances Mystiques*, pp. 144 *ss.*

37 Paul Radin: *The road of life and death. A ritual drama of the American Indians*, Nueva York, 1945.

38 Cf. James Mooney: *The Ghost-Dance religion and the Sioux outbreak of 1890*; Leslie Spier: *The prophet dance of the Northwest and its derivatives: The source of the Ghost Dance* ("General Series in Anthropology", núm. I), Menasha, 1935; Cora A. Dubois: *The 1870 Ghost Dance.*

39 A. Métraux: *Le shamanisme chez les indiens de l'Amérique du Sud tropicale*, pp. 329 *ss.*; cf., también *id.*: *Religion and shamanism* (en J. H. Steward, ed., *Handbook of South American Indians. V: The comparative ethnology of South American Indians*, Washington, 1949, pp. 559-99); E. H. Ackerknecht: *Medical practices* (*ibid.*, pp. 621 *ss.*); J. H. Steward: Shamanism among the Marginal Tribes (*ibid.*, pp. 650 *ss.*); A. Métraux: "The social organization of the Mojo and Manasi", *Primitive Man*, XVI, Washington, 1943 (pp. 1-30), pp. 9-16 (chamanismo mojo); pp. 22-8 (chamanismo manasi); W. Madsen: "Shamanism in Mexico", *Southwestern Journal of Anthropology*, XI, Alburquerque, 1955, pp. 48-57; Nils M. Holmer y S. Henry Wassén, ed. y trad.: "Nia-Ikala: Canto mágico para curar la locura", *Etnologiska Studier*, 23, Gotemburgo, 1958; *id.*: "Dos cantos shamanísticos de los indios cunas", *Etnologiska Studier*, 27, Gotemburgo, 1963; O. Zerries: *Krankheitsdämonen und Hilfsgeister des Medizinmannen in Südamerika* (en "Proceedings of the 30th International Congress of Americanists", Londres, 1955, pp. 162-78). Acerca del problema de los ciclos culturales en América del Sur, véase W. Schmidt: "Kulturkreise und Kulturschichten in Südamerika", *Zeitschrift für Ethnologie*, XLV, Berlín, 1913, pp. 1014-1124; criticado por Roland B. Dixor: *The building of cultures*, Nueva York, 1928, pp. 182 *ss.*, y comentado por W. Koppers en *Anthropos*, XXIV, 1929, pp. 695-9. Cf., también R. Karsten: *The civilization of the South American Indians*, Londrès, 1926; *id.*: "Zur psychologie des indianischen Medizinmannes", *Zeitschrift für Ethnologie*, LXXX, 2, Berlín, 1955, pp. 170-77; John M. Cooper: "Areal and Temporal Aspects of Aboriginal South America Culture", *Primitive Man*, XV, 1-2, Washington, 1942, pp. 1-38. Sobre el origen y la historia de las civilizaciones sudamericanas, véase Erland Nordenskiöld: *Origin of the Indian civilization in South America* ("Comparative Ethnographical Studies", vol. IX, Gotemburgo, 1931), esp., pp. 1-76; Paul Rivet: *Los orígenes del hombre americano*, México, 1943, *passim*.

40 A. Métraux: *Le shamanisme chez les indiens...*, pp. 337 *ss.*

41 *Ibid.*, pp. 330 *ss.*

42 Los chamanes detienen los aguaceros, *ibid.*, pp. 331 *ss.* "Los chamanes entre los Ipurina envían su doble al cielo para apagar los meteoros que amenazan abrasar el universo" (*ibid.*, p. 332).

43 Según los Tapirapé y otras tribus, las mujeres sólo pueden concebir y dar a luz si el chamán hace descender a su vientre un niño-espíritu. Entre

ciertas tribus, se llama al chamán para identificar al espíritu encarnado en la criatura, Métraux, *op. cit.*, p. 332.

[44] Para conocer el futuro los chamanes tupinamba "se retiraban a pequeñas chozas después de haber observado diversos tabúes, entre ellos, nueve días de continencia" (*ibid.*, p. 331). Los espíritus descendían y revelaban los acontecimientos futuros en la lengua de los espíritus. Cf., también A. Métraux: *La religion des Tupinamba,* pp. 86 *ss.* En vísperas de expediciones guerreras, los sueños del chamán tienen especial importancia (Métraux: *Le shamanisme...*, p. 331).

[45] A. Métraux: *La religion des Tupinamba,* pp. 81 *ss.*; *id.*: "Les hommes-dieux chez les Chiriguano et dans l'Amérique du Sud", *Revista del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán,* II, 1931 (pp. 61-91), p. 66, etc.; *id.*: *Le shamanisme...*, p. 334.

[46] A. Métraux: *Le shamanisme araucan,* pp. 351 *ss.* Véase Rodolfo M. Casamiquela: *Estudio del ngillatun y la religión araucana,* Bahía Blanca, 1964. Cf., el chamán yaruro, intermediario entre el hombre y los dioses, Vicenzo Petrullo: *The Yaruros of the Capanaparo River, Venezuela* ("Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology", *Bulletin* 123, *Anthropological Papers,* núm. 11, Washington, 1939, pp. 161-290), pp. 249 *ss.*

[47] El chamán yaruro efectúa su viaje al país de los muertos, que es también el país de la Gran Diosa Madre, sobre un "caballo" (Petrullo, *ibid.*, p. 256).

[48] Es probable, además, que la fiesta *ngillatun* forme parte del complejo de las ceremonias periódicas de regeneración del Tiempo: cf., nuestro *Le mythe de l'Éternel Retour,* pp. 83 *ss.*

[49] Karl von den Steinen: *Unter der Naturvölkern Zentral-Brasiliens,* Berlín, 1894, p. 357.

[50] Theodor Koch: *Zum animismus der südamerikanischen Indianern* (Suplemento del vol. XIII, del "Internationales Archiv für Ethnographie", Leiden, 1900, pp. 129 *ss.*), según las fuentes del siglo XVIII.

[51] Cf., también Ida Lublinski: *Der Medizinmann bei den Naturvölkern Südamerikas,* pp. 247 *ss.*

[52] Cf. F. E. Clements: *Primitive concepts of disease,* pp. 196-7 (cuadro); Métraux: *Le shamanisme...*, p. 325.

[53] Entre los Caingang, Apinayé, Cocama, Tucuna, Coto, Cobeno, Taulipang, Itonama y Uitoto; Métraux, p. 325.

[54] Cf., por ejemplo, W. Koppers: *Unter Feuerland-Indianern,* Stuttgart, 1924, pp. 72 y 172.

[55] Como sucede, por ejemplo, entre los araucanos; cf. Métraux: *Le shamanisme araucan,* p. 331.

[56] A. Métraux: *Le shamanisme chez les indiens de l'Amérique du Sud tropicale,* p. 328.

[57] A. Métraux: *Le shamanisme araucan,* p. 331.

[58] Acerca de la concepción sudamericana de los espíritus-animales, véase R. Karsten: *The civilization of the South American Indians,* pp. 265 *ss.* Cf., *ibid.*, pp. 86 *ss.*, para el papel de las plumas como ornamento ritual entre los hombres-médicos, y pp. 365 *ss.*, sobre el poder mágico de los cristales de roca y las piedras.

[59] Véase, por ejemplo, la descripción de la sesión de las tribus caribes de la Guayana (sobre la cual existe una documentación abundante) que hace Métraux en *Le shamanisme chez les indiens de l'Amérique du Sud tropicale,* pp. 325 *ss.* y *n.* 90.

60 Cf. Métraux: *Le shamanisme araucan*, pp. 339 *ss.* (según un autor del siglo XVII, Núñez de Pineda y Bascuñán), pp. 341 *ss.* (según Manuel Manquilef y R. P. Housse).

61 M. Gusinde: *Die Feuerland Indianer, II: Die Yamana*, pp. 1417 *ss.* y 1421. Cf., la sesión entre los Selk-nam, *id.: I: Die Selk'nam*, pp. 757 *ss.*

62 M. Gusinde: *Die Yamana*, pp. 1429 *ss.*

63 Cf. W. Koppers: *Die Frage der eventueller alter Kulturbeziehungen zwischen südlichsten Südamerika und Südost-Australien* ("XXXIII Congreso Internacional de Americanistas", Nueva York, 1930, pp. 678-86); acerca de las semejanzas lingüísticas, Paul Rivet: "Les Australiens en Amérique", *Bulletin de la Société Linguistique de Paris*, París, 1925, t. XXVI, pp. 23-65; *id.: Los orígenes del hombre americano*, pp. 116 *ss.* Véase también W. Schmidt: *Der Ursprung der Gottesidee*, vol. VI, pp. 361 *ss.*

64 Cf. Paul Rivet: "Les Malayo-Polynésiens en Amérique", *Journal de la Société des Americanistes*, n.s., París, 1926, vol. 18, pp. 141-278; Georg Friederici: "Zu den vorkolumbischen Verbindungen Südsee-Völker mit Amerika", *Anthropos*, t. 24, 1929, pp. 441-87; Walter Lehmann: "Die Frage völkerkundlicher Beziehungen zwischen der Südsee und Amerika", *Orientalistische Literaturzeitung*, vol. 33, Berlín, 1930, pp. 322-93; Paul Rivet: *Los orígenes del hombre americano*, pp. 133 *ss.*; James Hornell: "Was there pre-Columbian contact between the peoples of Oceania and South America?", *The Journal of the Polynesian Society*, vol. 54, Wellington, 1945, pp. 167-91. Paul Rivet cree poder distinguir, desde el punto de vista cronológico, tres migraciones que poblaron el continente americano: asiática, australiana y melano-polinésica. Esta última debió ser mucho más importante que la australiana. Aunque no se han encontrado hasta ahora localidades del hombre paleolítico en América del Sur, es muy probable que las migraciones y los contactos culturales entre ésta y Oceanía (en el caso en que ya no se pusiera en duda su realidad) fueran bastante precoces. Véase también D. S. Davidson: *The Question of Relationship between the Cultures of Australia and Tierra del Fuego* (en "American Anthropologist", n.s., XXXIX, 2, Menasha, 1937, pp. 229-43); C. Schuster, *Joint-Marks: a Possible Index of Cultural Contact between America, Oceania and the Far East* (Koninklijk Institut voor de Tropen, Mededeling 94, Amsterdam, 1951).

65 Acerca de este problema existe una bibliografía considerable. Véase W. G. Bogoras: "The Folklore of Northeastern Asia, as compared with that of Northwestern America", *American Anthropologist*, n. s., IV, 4, 1902, pp. 577-683; Berthold Laufer: *Columbus and Cathay, and the Meaning of America to the orientalist;* B. Frhr. von Richthofen: "Zur Frage der archäeologischen Beziehungen zwischen Nordamerika und Nordasiens", *Anthropos*, vol. 27, 1932, pp. 123-51; Diamond Jenness: *Prehistoric culture waves from Asia to America* ("Annual Report of the Smithsonian Institution", 1940, Washington, D. C., 1941, pp. 383-396); G. Hatt: *Asiatic influences in American folklore*, Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab. Hist.-Filol. Medd. 31, núm. 6, Copenhague, 1949; R. von Heine-Geldern: "Cultural connections between Asia and pre-Columbian America", *Anthropos*, vol. 45, 1950, pp. 350-2, a propósito del último Congreso Internacional de Americanistas, celebrado en Nueva York en 1949. Heine-Geldern ha arrojado luz sobre el origen asiático del arte de las tribus americanas de la costa del Noroeste; cree haber identificado el mismo principio estilístico entre las tribus costeñas de Columbia Británica y de Alaska meridional, en el norte de Nueva Irlanda, Melanesia y en ciertos monumentos y objetos rituales de Borneo, Sumatra y Nueva Guinea y, finalmente, en el arte chino de la

época Chang. El autor supone que ese estilo artístico, de origen chino, se ha difundido, por una parte, hacia Indonesia y Melanesia y, por otra, en dirección oriental, hacia América, donde no debió llegar más tarde de la primera parte del primer milenio antes de Cristo. Recordemos que el paralelismo China-América antigua, estudiado especialmente en los documentos artísticos, ha sido ya traído a la luz por C. Hentze: *Objets rituels, croyances et Dieux de la Chine antique et de l'Amérique,* Amberes, 1936.

Sobre las influencias siberianas y chinas discernibles en la cultura prehistórica de Ipiutak (Alaska occidental), situada provisionalmente en el primer siglo de nuestra era, cf. H. Larsen: *The Ipiutak Culture: Its Origin and Relationship* (en "Indian Tribes of Aboriginal America: Selected Papers of the 29th International Congress of Americanists", ed. Sol Tax, III, Chicago, 1952, pp. 22-34). Véase también C. Schuster: *A Survival of the Eurasiatic Animal Style in Modern Alaskan Eskimo* (en *ibid.,* pp. 34-45); R. von Heine-Geldern: *Das Problem vorkolumbischer Beziehungen zwischen Alter und Neuer Welt und seine Bedeutung für die allgemeine Kulturgeschichte* (en "Anzeiger der Österreichischen Akademie der Wissenschaften", phil-hist. Klasse, XCI, 24, Viena, 1955, pp. 343-63).

66 Robert H. Lowie: *Religious ideas and practices of the Eurasiatic and North American Areas* ("Essays Presented to C. G. Seligman", Londres, 1934, pp. 183-8); del mismo autor: *On the historical connection between the Old World and the New World beliefs,* esp. pp. 547 *ss.* Un viajero de fines del siglo XVII describe de la manera siguiente una costumbre finlandesa: los aldeanos calentaban piedras en el centro de una estufa, echaban agua encima, permanecían allí algún tiempo para que se les abriesen bien los poros y, después, saliendo, se tiraban a un río helado. Se encuentra la misma costumbre en el siglo XVI entre los escandinavos. Lowie recuerda que los Tlingit y los Crow se tiran del mismo modo en un río helado después de haber permanecido mucho tiempo en un baño de vapor, *op. cit.,* p. 188. Se verá más adelante que el baño de vapor forma parte de las técnicas elementales que tienen por objeto aumentar el "calor místico", ya que el sudor tiene a veces un valor creador por excelencia; en múltiples tradiciones mitológicas, el hombre primordial fue creado por Dios después de una intensa sudación: cf., sobre este tema, K. Meuli: "Scythica", *Hermes,* vol. 70, 1935, pp. 121-76, pp. 133 *ss.,* y más adelante, p. 320.

67 Acerca de dicho conjunto cultural, véase Regina Flannery: "The Gros Ventre shaking tent", *Primitive Man,* XVII, 1944, pp. 54-84, pp. 82 *ss.* (estudio comparativo).

CAPÍTULO X

1 W. W. Skeat y C. O. Blagden: *Pagan races of the Malay Peninsula,* II, pp. 229 *ss.* y 252 *ss.;* Ivor H. N. Evans: *Studies in religion, folk-lore and custom in British North Borneo and the Malay Peninsula,* p. 158. Existen dos clases de *hala:* el *snahud,* del verbo *sahud,* "evocar", que sólo puede establecer el diagnóstico; el *puteu* que puede, además, curar; Ivor Evans: "Schebesta on the sacerdo-therapy of the Semang", p. 119. Sobre el *halak* véase también Fay-Cooper Cole: *The peoples of Malaysia,* Nueva York, 1945, pp. 67, 73 y 108;

W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, III, pp. 220 *ss.*; R. Pettazzoni, *L'onniscienza di Dio*, pp. 453 *ss.*, 468, *n.* 86; E. Stiglmayr: *Schamanismus bei den Negritos Südostasiens* (en "Wiener Völkerkundliche Mitteilungen", II, 2, 1954, pp. 156-64; III, 1, 1955, pp. 14-21; IV, 1, 1956, pp. 135-47), primera parte.

2 "Pequeños seres celestes, amables y luminosos; niños y servidores de la divinidad", así los describe Schebesta en *Les pygmées*, 152 *ss.* Ellos sirven de intermediarios entre el hombre y Ta Pedn. Pero se les considera también como antepasados de los Negritos (Evans: *Shebesta on the sacerdo-therapy*, p. 118; *id.*: *Studies*, p. 148. Cf., también Ivor Evans: *Papers on the ethnology and archaeology of the Malay Peninsula*, Cambridge, 1927, pp. 18 y 25); Cole, *op. cit.*, p. 73.

3 Schebesta, pp. 153 *ss.* Es, naturalmente, el "lenguaje de los espíritus", la lengua secreta peculiar a los chamanes. Evans (*Studies*, p. 159) cita algunas invocaciones y transcribe (pp. 161 *ss.*) textos de cantos, que son de una sencillez asombrosa. Según el mismo autor, el *hala* está controlado, durante la ceremonia, por los *cenoï* (p. 160), pero la descripción de Schebesta deja más bien la impresión de un diálogo entre el *hala* y sus espíritus auxiliares.

4 Jeanne Cuisinier: *Danses magiques de Kelantan*, pp. 38 *ss.* y 74 *ss.*; acerca del papel que desempeña el tigre en el chamanismo malayo, véase *infra*, p. 274. Los Sungkai Sakai creen también que el chamán puede transformarse en tigre; Evans: *Studies*, p. 210. En todo caso, catorce días después de su muerte, el chamán se convierte en tigre (*ibid.*, p. 211).

5 Un *bomor belian* (es decir, un especialista en invocaciones al espíritu del tigre) de la región de Kelantán, sólo conservaba como recuerdo de su poderío inicial de locura, el hecho de haber vagado por la selva y de haber encontrado un tigre: subió sobre su lomo y el animal lo condujo a *Kadang baluk*, el lugar mítico donde habitan los hombres-tigres. Volvió tras una ausencia de tres años y, a partir de ese momento, le desaparecieron los ataques de epilepsia (J. Cuisinier: *Danses magiques*, pp. 5 *ss.*). *Kadang baluk* es, claro está, "el infierno en la maleza" donde se termina la iniciación, que no es, necesariamente, una iniciación chamánica.

6 F. C. Cole: *The peoples of Malaysia*, pp. 70 *ss.*

7 Cf. Cole: pp. 92 *ss* y 111 *ss.*; Evans: *Studies*, pp. 208 *ss.* (los Sakai) y 264 *ss.* (los Jakun). Hay un ensayo de definición de las creencias religiosas de los tres pueblos premalayos de la península de Malaca —los Pigmeos, los Sakai y los Jakun— en Skeat y Blagden: *Pagan races of the Malay Peninsula*, vol. II, pp. 174 *ss.*

8 Evans: *Studies*, p. 265. Sobre los significados cosmológico-religiosos de esas costumbres y creencias funerarias, véase más adelante pp. 282 *ss.* Acerca del *poyang* de los Benua-Jakun de Johor, cf. Skeat y Blagden: *Pagan races of the Malay Peninsula*, II, pp. 350 *ss.*

9 A. R. Radcliffe-Brown: *The Andaman islanders: a study in Social Anthropology*, Cambridge, 1922, pp. 175 *ss.*; cf., también E. Stiglmayr: *Schamanismus bei den Negritos Südostasiens*, segunda parte.

10 George Whitehead: *In the Nicobar Islands*, Londres, 1924, pp. 128 *ss.* y 147 *ss.*

11 T. J. Newbold: *Political and statistical account of the British settlements in the straits of Malaca*, 2 vols., Londres, 1839, II, pp. 387-9; R. O. Winstedt: *Shaman, Saiva and Sufi. A study of the evolution of Malay magic*, pp. 44-5; *id.*: "Kingship and enthronement in Malaya", *Journal of Royal Asiatic Society*, 1945, pp. 134-45, pp. 135 *ss.* ("The Malay king as shaman").

[12] Winstedt: *Shaman, Saiva and Sufi*, pp. 96-101.

[13] W. W. Skeat: *Malay magic*, pp. 436 *ss.*; Winstedt: *Shaman*, pp. 97 *ss.*

[14] Jeanne Cuisinier: *Danses magiques de Kelantan*, pp. 38 *ss.*, 74 *ss.*, etc.

[15] W. W. Skeat y C. O. Blagden: *Pagan races of Malay Peninsula*, vol. II, p. 307.

[16] La "posesión", espontánea o provocada, es un fenómeno frecuente entre los Batak. Cualquiera puede ser receptáculo de un *begu* o sea del espíritu de un difunto: éste habla por la boca del médium y revela secretos. La posesión toma a menudo formas chamánicas: el médium se pone carbones ardientes en la boca, danza y brinca hasta el paroxismo, etc. Cf. J. Warneck: *Die Religion der Batak*, pp. 68 *ss.*; T. K. Oesterreich: *Les possédés*, pp. 330 *ss.* Pero al contrario que el chamán, el médium batak no puede controlar a su *begu* y se encuentra a merced de éste o de otro difunto que quiera "poseerlo". Esta mediumnidad espontánea, que caracteriza la sensibilidad religiosa de los Batak, puede considerarse como una imitación simiesca de ciertas técnicas chamánicas. Acerca del chamanismo indonesio en general, véase también G. A. Wilken: *Het Shamanisme bij de volken van den Indischen Archipel*, A. C. Kruyt: *Het Animisme in den Indischen Archipel*, La Haya, 1906, pp. 443 *ss.*

[17] E. M. Loeb: *Sumatra*, pp. 80-1.

[18] Loeb: *Sumatra*, pp. 198 *ss.*; *Shaman and Seer*, pp. 66 *ss.*

[19] Ivor Evans: *Studies*, pp. 4 *ss.*, 21 *ss.* y 26 *ss.*

[20] H. Ling Roth: *Natives of Sarawak and British North Borneo*, I, pp. 259-63.

[21] Cf. Ling Roth, *op. cit.*, I, pp. 265 *ss.*; Arch. J. Perham: "Manangism in Borneo", *Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society*, núm. 19, Singapur, 1887, pp. 87-103; reproducido por Ling Roth, I, pp. 271 *ss.* Véase también W. Stöhr: *Das Totenritual der Dajak* ("Ethnologica", n. s., I, Colonia, 1959), pp. 152 *ss.*; cf., también *ibid.*, pp. 48 *ss.* (el chamán acompaña el alma del muerto al más allá), 125 *ss.* (el ritual funerario).

[22] Ling Roth, I, p. 282. Cf., la desaparición de los disfraces y de los invertidos sexuales entre los chamanes araucanos, A. Métraux: *Le shamanisme araucan*, pp. 315 *ss.*

[23] Ling Roth, I, 270 *ss.* Un muchacho raramente se vuelve *manang bali*. Se trata generalmente de ancianos u hombres sin hijos, atraídos por las ventajas materiales, tan tentadoras. Acerca de los disfraces y el cambio de sexos entre los Chukchi, véase Bogoraz: *The Chukchee*, pp. 448 *ss.* En la isla Rambree, de la costa de Birmania, algunos hechiceros adoptan la indumentaria femenina, se convierten en la "esposa" de un colega y le llevan después una mujer a modo de segunda esposa, con la cual cohabitan los dos hombres; Webster: *Magic*, p. 192. Se ve claramente que se trata de un disfraz ritual aceptado, bien por orden divina, bien por los prestigios mágicos de que goza la mujer.

[24] Sobre este problema, véase J. M. van der Kroef, *Transvestitism and the Religious Hermaphrodite in Indonesia* (en "Journal of East Asiatic Studies", III, Manila, 1959, pp. 257-65), *passim*.

[25] H. Schärer: *Die Vorstellungen der Ober- und Unterwelt bei den Ngadju Dajak von Süd-Borneo*, pp. 78 *ss.*; *id.*: *Die Gottesidee der Ngadju Dajak*, pp. 59 *ss.*

[26] Cf., nuestro *Traité d'histoire des religions*, pp. 359 *ss.*

[27] N. Adriani y A. C. Kruyt: *De Bare'e-sprekende Toradja's van Midden-Celebes*, I-II, 4 vols., Batavia, 1912, especialmente I, pp. 361 *ss.*, II, pp. 85-106, 109-46, etc., y el largo resumen de H. H. Juynboll: "Religionen der Naturvölker Indonesiens", *Archiv für Religionswissenschaft*, vol. 17, Leipzig, 1914

(pp. 582-606), pp. 583-8. Véase también R. E. Downs: *The Religion of the Bare'e-speaking Toradja of Central Celebes* (Diss., Leyde, 1956), pp. 47 *ss.*, 87 *ss.* Cf. J. Frazer: *Aftermath: a Supplement to The Golden Bough* (Londres, 1936), pp. 209-12 (resumen de Adriani y Kruyt, I, pp. 376-93); H. G. Quaritch Wales, *Prehistory and Religion in South-East Asia*, pp. 81 *ss.* Encontramos otras descripciones de sesiones chamánicas destinadas a hacer volver el alma del enfermo en Frazer: *Aftermath*, pp. 212-13 (Dayacos del sur de Borneo), pp. 214-16 (Kayanos de Sarawak, Borneo).

28 Sobre la ideología y las prácticas chamánicas de los habitantes de Céram, cf. J. G. Röder: *Alahatala*, pp. 46 *ss.*, 71 *ss.*, 83 *ss.*, 118 *ss.*

29 Cf. Rosalind Moss: *The life after death in Oceania and the Malay Archipelag*, Londres, 1925, pp. 4 *ss.*, 23 *ss.*, etc. Acerca de las relaciones entre las formas de las sepulturas y las concepciones de la vida después de la muerte en Oceanía, véase también Frazer: *La crainto des morts*, vol. I, pp. 231 *ss.*; Erich Doerr: "Bestattungsformen in Ozeanien", *Anthropos*, vol. 30, 1935, pp. 369-420 y 727-65; Carla Van Wylick: *Bestattungsbrauchs und Jenseitseglaube auf Celebes*, Diss., Basilea, 1940, La Haya, 1941. H. G. Quaritch Wales: *Prehistory*, pp. 90 *ss.*

30 Cf. W. Golther: *Handbuch der germanischen Mythologie*, Leipzig, 1895, pp. 90 *ss.*, 290 y 315 *ss.*; O. Almgren: *Nordische Felszeichungen als religiöse Urkunden*, Francfort del Meno, 1934, pp. 191, 321, etc.; O. Höfler: *Kultische Geheimbünde der Germanen*, I, Francfort del Meno, 1934, p. 196, etc.

31 Alexander Slawik: *Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen*, pp. 704 *ss.*

32 Höfler, pp. 221 *ss.*, etc.; Slawik, pp. 687 *ss.*

33 Para limitarnos al campo que nos interesa, cf. W. J. Perry: *Megalithic culture of Indonesia*, Manchester, 1918, pp. 113 *ss.* (después de la muerte los jefes se dirigen al Cielo); R. Moss, pp. 78 *ss.*, 84 *ss.* (el Cielo, lugar de descanso para ciertas clases privilegiadas); A. Riesenfeld: *The megalithic culture of Melanesia*, pp. 654 *ss.*

34 Cf., por ejemplo, Skeat: *Malay magic*, pp. 427 *ss.*, etc.; Jeanne Cuisinier: *Danses magiques de Kelantan*, pp. 108 *ss.* Existe la misma costumbre en las islas Nicobar, G. Whitehead, *op. cit.*, Fig. de la p. 152.

35 A. Steinmann: *Das Kultische Schiff in Indonesien*, pp. 184 *ss.* (Norte de Borneo, Sumatra, Java, Molucas, etc.).

36 Cf., nuestro *Le mythe de l'Éternel Retour*, pp. 86 *ss.*

37 A. Steinmann, pp. 190 *ss.* La barca chamánica se encuentra asimismo en otros lugares, p. ej., en América (el chamán desciende a los infiernos en una barca; cf. G. Buschan: *Illustrierte Völkerkunde*, Stuttgart, 2 vols., vol. I, 1922-1926, p. 134; Steinmann, pp. 192).

38 A. Steinmann, pp. 193 *ss.* Según W. Schmidt (*Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker*, Denkschrift der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, Phil.-hist., LIII, pp. 1-142, Viena, 1910), el Árbol Cósmico indonesio sería de origen lunar, y por esta razón aparece en primer plano en las mitologías de la parte occidental de Indonesia (bien sea en Borneo, bien en el sur de Sumatra y en Malaca), mientras que falta en las regiones orientales, donde la mitología lunar debió ser sustituida por los mitos solares; cf. Steinmann, pp. 192 y 199. Pero esta explicación mitológicoastral ha merecido críticas de peso; por ejemplo, F. Speiser en su "Melanesien und Indonesien", *Zeitschrift für Ethnologie*, 1938 (pp. 463-81), pp. 464 *ss.* Conviene observar también que el Árbol Cósmico incluye un simbo-

lismo mucho más complejo y que sólo algunos de sus aspectos (por ejemplo, la renovación periódica) pueden interpretarse en función de una mitología lunar: véase nuestro *Traité d'histoire des religions*, pp. 236 *ss.*

[39] Cf., por ejemplo, A. C. Krujt (Kruyt): "Indonesians" (en J. Hastings, ed.: *Encyclopedia of religion and ethics*, VII, Nueva York, 1951, pp. 232-50), p. 244; R. Moss, p. 106. Entre los Toradja orientales, ocho o nueve días después de una muerte, el chamán desciende al mundo inferior a fin de traer el alma del difunto y conducirla al cielo en una barca (H. G. Quaritch Wales: *Prehistory*, pp. 95 *ss.*, según N. Adriani y A. C. Kruyt).

[40] La mayoría de los textos y relatos de las plañideras dayacas han sido publicados por el Archidiácono Perham en *Manangism in Borneo* (y reeditados bajo forma abreviada por H. Ling Roth en *The natives of Sarawak and British North Borneo*, vol. I, pp. 203 *ss.* y por el Rev. W. Howell en "A Sea-Dayak Dirge", *Sarawak Museum Journal*, I, 1911, pp. 5-73; artículo que nos fue inaccesible y que sólo conocemos por los largos extractos de H. Munro Chadwick y N. Kershaw Chadwick en *The growth of literature*, vol. III, pp. 488 *ss.* Acerca de las creencias y costumbres funerarias entre los Ngadju Dayacos del sur de Borneo, véase H. Schärer: *Die Gottesidee der Ngadju Dayak*, pp. 159 *ss.*

[41] A. Riesenfeld: *The megalithic culture of Melanesia*, pp. 665 *ss.*, 680, etc. Se encontrará en este libro una bibliografía inmensa y el examen crítico de los trabajos anteriores y especialmente de los de Rivers, Deacon, Layard y Speiser. Acerca de las relaciones culturales entre Melanesia e Indonesia, véase F. Speiser: *Melanesien und Indonesien*. Para las relaciones culturales con Polinesia (y en un sentido "antihistoricista") véase R. W. Williamson, ed. Ralph Piddington: *Essays in Polynesian Ethnology*, Cambridge, 1939, pp. 302 *ss.* Para todo lo que concierne la prehistoria y las primeras migraciones de los "austronesios" que han difundido su cultura megalítica y una ideología especial (la caza de cabezas, etc.) de la China meridional hasta la Nueva Guinea, véase la memoria de R. von Heine-Geldern: "Urheimat und früheste Wanderungen der Austronesier", *Anthropos*, vol. 27, 1932, pp. 543-619. Según las investigaciones de Riesenfeld, los autores de la cultura megalítica en Melanesia parecen venir de un espacio circunscrito por Formosa, las Filipinas y las Nuevas Célebes (*op. cit.*, p. 668). Véase ahora Joachin Sterly: *"Heilige Männer" und Medizinmänner in Melanesien* (Diss., Colonia, 1965).

[42] Cf. Riesenfeld, pp. 78, 80 *ss.*, 97, 102 y *passim*.

[43] Cosa que Riesenfeld parece intenta confirmar en su obra, en todo caso admirable.

[44] El problema es demasiado complejo para abordarlo aquí. Existe sin duda una similitud morfológica notable entre todas las formas de iniciación, iniciación de edades, iniciaciones a las sociedades secretas, o iniciaciones chamánicas. Un solo ejemplo: el candidato de una sociedad secreta de Malekula sube a una plataforma para sacrificar un puerco (A. B. Deacon: *Malekula*, pp. 379 *ss.*); ahora bien, hemos visto que la subida a una plataforma o a un árbol constituye un rito peculiar de las iniciaciones chamánicas.

[45] C. G. Seligman: *The Melanesians of British New Guinea*, Cambridge, 1910, p. 158, 273 *ss.* (Roro), p. 189 (Koita). Véase también Kira Weinberger-Goebel: "Melanesische Jenseitsgedanken", *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, vol. V, 1943 (pp. 95-124), p. 114.

[46] R. F. Fortune: *Sorcerers of Dobu*, Londres, 1932, pp. 295 *ss.*

[47] Fortune, *op. cit.*, pp. 150 *ss.*, 296, etc. El origen mítico del fuego que

brota de la vagina de una anciana (*ibid.*, 296 *ss.*), parece indicar la antigüedad de la magia femenina en relación con la hechicería masculina.

[48] Fortune, *op. cit.*, pp. 154 *ss.* Acerca del método *vada* (muerte por magia) cf., *ibid.*, pp. 284 *ss.*; Seligman, pp. 170 *ss.*

[49] R. H. Codrington: *The Melanesians: Studies in their Anthropology and Folklore*, Oxford, 1891, pp. 194 *ss.*

[50] Codrington, p. 198; la misma técnica en Fidji, *ibid.*, p. 1. Acerca de las piedras mágicas y los cristales de cuarzo de los hechiceros melanesios, véase Seligman, pp. 284-5.

[51] El hombre-médico en Koita, Seligman, pp. 167 *ss.*, en Roro, *ibid.*, páginas 278 *ss.*, en la Bahía de Bartle, p. 591, en Massim, pp. 638 *ss.*, en las Trobriand, p. 682.

[52] Codrington, pp. 209 *ss.* En la isla Lepers se cree que el espíritu Tagaro infunde su poder espiritual en un hombre para que éste pueda descubrir cosas ocultas y revelarlas; *ibid.*, p. 210. Los melanesios no confunden la locura —que es también la posesión por un *tindalo*— con la posesión propiamente dicha. que persigue un fin: revelar algo concreto, *ibid.*, p. 219. Durante la posesión. el hombre devora una gran cantidad de alimentos y demuestra sus virtudes mágicas: come carbones encendidos, levanta enormes pesos y profetiza, *ibid.*, p. 219.

[53] J. G. Frazer: *The Belief in inmortality and the worship of the dead*, 3 vols., I, Londres, 1913-24, p. 309.

[54] E. S. Handy, en su *Polynesian religion* trató de definir lo que llama las dos capas de la religión polinésica: una de origen hindú, otra con raíces en China. Pero sus comparaciones se apoyaban sobre analogías más bien vagas; véase la crítica de Piddington, en los *Essays on Polynesian ethnology*, de R. W. Williamson, pp. 257 *ss.* (Sobre las analogías asiático-polinesias, *ibid.*, pp. 268 *ss.*). Pero es indudable que pueden establecerse ciertas sucesiones culturales en Polinesia y, por lo tanto, hacer la historia de los complejos culturales e incluso demostrar su posible origen; cf., por ejemplo, Edwin G. Burrows: "Culture-areas in Polynesia", *The Journal of the Polynesian Society*, vol. 49, Wellington, 1940, pp. 349-63, que discute justamente las críticas presentadas por Piddington. Sin embargo, no creemos que tales investigaciones, pese a su interés, estén llamadas a resolver el problema de las ideologías chamánicas y de las técnicas del éxtasis. En cuanto a los contactos eventuales entre Polinesia y América, véase la clara visión de conjunto de James Hornell: *Was there pre-Columbian contact between the peoples of Oceania and South America?*

[55] Se encontrarán todos los mitos y una documentación abundante en el volumen de Katharine Luomala, *Maui-of-a-thousand tricks: his Oceanic and European biographers* (*Bernice P. Bishop Museum Bulletin*, Nº 198, Honolulu, 1949). Sobre el tema de la ascensión, véase N. K. Chadwick: *Notes on Polynesian mithology*.

[56] Handy: *Polynesian religion*, p. 83. El descenso a los Infiernos en forma de paloma, Chadwick: *The kite: A study in Polynesian tradition*, p. 478.

[57] Véase *ibid.*, *passim*. Véase también más adelante, pp. 366 *ss.*

[58] Te Rangi Hiroa (Peter H. Buck): "Ethnology of Mangareva" (*Bernice P. Bishop Museum Bulletin*, Nº 157, Honolulu, 1938), pp. 475 *ss.* Sin embargo, debe señalarse que en Mangareva los sacerdotes se llaman *taura*, vocablo que corresponde al *taula* de Samoa y Tonga, *kaula* (Hawai y *taua* (Islas Marquesas), términos todos que designan, como hemos visto, a los "profetas" (cf. Handy, pp. 159 *ss.*). Pero en Mangareva la dicotomía religiosa no se expresa por la pareja *tohunga* (sacerdote)-*taula* (profeta), sino por la pareja *taura*

(sacerdote) y *akarata* (adivino); cf. Honoré Laval: *Mangareva. L'histoire ancienne d'un peuple polynésien*, Braine-le-Comte, Bélgica-París, 1938, pp. 309 *ss.* Lo mismo unos que otros son poseídos por los dioses, pero los *akarata* obtienen su título después de una inspiración súbita, seguida por una breve ceremonia de consagración (cf. Hiroa: *Ethnology of Mangareva*, pp. 446 *ss.*), mientras que los *taura* son largamente iniciados en una *marae* (*ibid.*, p. 443). Honoré Laval (*op. cit.*, p. 309) y otras autoridades afirman que no existe iniciación para los *akarata;* sin embargo, Hiroa (Buck) ha demostrado que la ceremonia de instalación (que dura cinco días y durante la cual el sacerdote invita a los dioses a habitar en el cuerpo del neófito) tiene la estructura de una iniciación, *op. cit.*, pp. 446 *ss.* La gran diferencia entre los "sacerdotes" y los "adivinos" consiste en la vocación extática, sumamente acentuada, de estos últimos.

59 Sesiones en Tahití, William Ellis: *Polynesian researches during a residence of Nearly Eight Years in the Society and Sandwich Islands*, 3ª ed., Londres, 4 vols., 1853, I, pp. 373-4; convulsiones, gritos, palabras incoherentes que los sacerdotes tienen que interpretar, etc.; Islas de la Sociedad, Ellis, *ibid.*, I, pp. 370 *ss.;* J. A. Moerenhout: *Voyages aux Îles du Grand Océan*, París, 1837, I, p. 482; Islas Marquesas, C. S. Stewart: *A visit to the South Seas, in the United States' Ship Vincennes, during the years 1829 and 1830*, Nueva York, 1831; Londres, 1832, I, p. 70; Tonga, W. Mariner: *An account of the natives of Tonga Islands*, Londres, 1817; Boston, 1820, I, pp. 86 *ss.*, 101 *ss.*, etc.; Samoa, Islas Hervey, Robert W. Williamson: *Religion and social organization in Central Polynesia* (ed. por R. Piddington, Cambridge, 1937), pp. 112 *ss.;* Pukapuka, E. y P. Beaglehole: "Ethnology of Pukapuka", *Bernice P. Bishop Museum Bulletin*, Nº 150, Honolulu, 1938, pp. 323 *ss.;* Mangareva, Te Rangi Hiroa, *op. cit.*, pp. 444 *ss.*

60 Véase la descripción de una de estas sesiones en Handy: "The native culture in the Marquesas" (*Bernice P. Bishop Museum Bulletin*, Nº 9, Honolulu, 1923), pp. 265 *ss.*

61 En Mangareva, Te Rangi Hiroa, *op. cit.*, p. 444; en las Islas Marquesas, Ralph Linton, en Abraham Kardiner: *The individual and his society*, Nueva York, 1939, pp. 187 *ss.* (Hay versión española: *El individuo y su sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1945.)

62 Acerca de los hechiceros y su arte, véase Handy: *Polynesian religion* (Hawai, Marquesas), pp. 235 *ss.;* Williamson, *op. cit.*, pp. 238 *ss.* (Islas de la Sociedad); Te Rangi Hiroa, pp. 473 *ss.* (Mangareva); Beaglehole, p. 326 (Pukapuka), etcétera.

63 Cf., por ejemplo, W. E. Gudgeon: "The Umu-ti or fire-walking ceremony", *The Journal of the Polynesian Society*, VIII, 29, Wellington, 1899, pp. 58-60, y otras memorias admirablemente analizadas por E. de Martino: *Il mondo magico*, pp. 29 *ss.* Sobre el chamanismo en Fidji, véase B. Thompson: *The Figians*, Londres, 1908, pp. 158 *ss.*

64 Cf. Olivier Leroy: *Les hommes salamandres. Recherches et réflexions sur l'incombustibilité du corps humain*, París, 1931, *passim.*

65 Se ha dejado de lado el chamanismo africano: la presentación de elementos chamánicos que podrían identificarse en las distintas religiones y técnicas mágico-religiosas africanas nos hubiera llevado demasiado lejos. Sobre el chamanismo africano véase Adolf Friedrich: *Afrikanische Priestertümer* (Stuttgart, 1939), pp. 292-325; S. F. Nadel: *A study of shamanism in the Nuba mountains;* acerca de las diversas ideologías y técnicas mágicas, cf. E. E. Evans-Pritchard: *Witchcraft, oracles and magic among the Azande* (Oxford,

1937); H. Baumann: "Likundu, Die Sektion der Zauberkraft", *Zeitschrift für Ethnologie,* vol. 60, Berlín, 1928, pp. 73-85; C. M. N. White: "Witchcraft, divination and magic among the Balovale tribes", *Africa,* vol. 18, Londres, 1948, pp. 81-104, etcétera.

CAPÍTULO XI

[1] Sobre las diferentes formas de valorar la ascensión, cf. Eliade, *Mythes, rêves et mystères,* pp. 133-64.

[2] Véase Georges Dumézil: *Mythes et dieux des Germains,* París, 1939, páginas 19 *ss.,* donde se encontrará la bibliografía esencial. Sobre el chamanismo de los antiguos germanos, cf. Jan de Vries: *Altgermanische Religionsgeschichte* (2ª ed.), I, pp. 326 *ss.*

[3] Otto Höfler: *Kultische Geheimbünde der Germanen,* I, pp. 234 *ss.*

[4] Sobre las relaciones herrero, "caballo"-sociedad secreta, cf. Höfler, páginas 52 *ss.* Igual conjunto religioso en el Japón: cf. Alexander Slawick: *Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen,* p. 695.

[5] *Ynglinga Saga,* VII; cf., el comentario de Hilda R. Ellis: *The road to Hel,* pp. 122 *ss.*

[6] *Saga Hjdlmthérs ok Olvérs* (XX), citada por Hilda Ellis: *The road to Hel,* p. 123. Cf., *ibid.,* p. 124, la historia de dos hechiceras que, mientras permanecían inanimadas sobre la "plataforma de encantamiento" (*seidhjallr;* véase más adelante) eran vistas sobre el mar, a gran distancia, cabalgando una ballena; perseguían el barco de un héroe tratando de hacerle naufragar, pero éste logra romperles la espina dorsal, y en ese preciso instante, las brujas cayeron de la plataforma, fracturándose la espalda. *Saga Sturlangs Starfsama* (XII) cuenta cómo dos hechiceros luchaban entre ellos en forma de perros y después de águilas (Ellis, p. 126).

[7] Ellis, *op. cit.,* p. 127. Entre los atributos chamánicos de Odín, Alois Closs enumera, además, los dos lobos, el nombre de "Padre" que se daba a Odín (*galdrs fadir:* padre de la magia, *Baldrs draumar,* 3, 3), el "tema de la embriaguez" y las walkyrias; cf. "Die Religion des Semnonenstammes", *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik,* IV, 1936 (pp. 549-673), pp. 665 *ss. n.* 62. N. K. Chadwick había visto hace tiempo en las walkyrias criaturas míticas más cerca del "lobo-duende" que de las hadas celestes; cf. Ellis, p. 77. Pero todos estos temas no son necesariamente "chamánicos". Las walkyrias son psicopompas y, a veces, desempeñan el papel de las "esposas-celestes" o de las "mujeres-espíritus" de los chamanes siberianos; pero hemos visto que este último complejo rebasa la esfera del chamanismo y participa tanto de la mitología de la Mujer como de la mitología de la Muerte.

Sobre el "chamanismo" entre los antiguos germanos, véase A. Closs: *Die Religion der Germanen in ethnologischer Sicht* (en "Christus und die Religionen der Erde: Handbuch der Religionsgeschichte", Viena, 3 vol., 1951, II, pp. 267-366), pp. 296 *ss.;* H. Kirchner: *Ein archäologischer Beitrag zur Urgeschichte des Shamanismus,* p. 247, *n.* 25 (bibliografía); H. R. Ellis Davidson: *Gods and Myths of Northern Europe* (Harmondsworth-Baltimore, 1963), páginas 141-149 ("Odin as a Shaman").

[8] Thomas F. O'Rahilly: *Early Irish history and mythology,* Dublín, 1946,

pp. 323 *ss.* Ver también algunas referencias bibliográficas sobre el chamanismo celta en H. Kirchner, p. 247, *n.* 24.

[9] Cf., los textos de Ellis, p. 109.

[10] Hermódhr cabalga por "valles tenebrosos y profundos" nueve noches y cruza el puente Gjallar empedrado de oro; Ellis, pp. 85 y 171; Dumézil: *Loki*, París, 1948, p. 53.

[11] Ver G. Dumézil: *La Saga de Hadingus, Saxo Grammaticus I, v-viii, etc.* (Biblioteca de la Escuela de Estudios Superiores, Sección de ciencias religiosas, LXVI, París, 1953), *passim.*

[12] Es la "Wüttenden Heer", tema mítico acerca del cual véase Karl Meisén: *Die Sagen von Wüttenden Heer und Wilden Jäger,* Münster, 1935; G. Dumézil: *Mythes et Dieux,* pp. 79 *ss.;* Höfler, pp. 154 *ss.*

[13] Podría relacionarse este detalle señalado por Saxo en el ritual fúnebre de un jefe escandinavo ("Rus") al cual asistió el viajero árabe Ahmed ibn Fadlan en 921, sobre el Volga. Uno de los esclavos, antes de ser inmolado para seguir a su amo, celebra el siguiente rito: los hombres lo auparon por tres veces sobre el marco de una puerta, y contó lo que había visto: la primera vez a su padre y su madre, la segunda a todos sus parientes y la tercera a su señor "sentado en el Paraíso". Luego le dieron una gallina y el esclavo le cortó la cabeza y la arrojó a la barca funeraria (la barca que sería pronto su pira). Cf., los textos y la bibliografía en Ellis, pp. 45 *ss.*

[14] Véase G. Dumézil: *Mythes et dieux des Germains,* pp. 79 *ss.; id.: Horace et les Curiaces (les mythes romains),* París, 1942, pp. 11 *ss.*

[15] Cf. Dumézil: *Horace et les Curiaces, passim;* Stig Wikander: *Der arische Männerbund,* Lund, 1938, *passim;* G. Widendren: *Hochgottglaube im alten Iran,* Upsala-Leipzig, 1938, pp. 324 *ss.*

[16] Cf. Dag Strömbäck: *Sejd. Textstudier i nordisk religionshistoria,* pp. 33 y 21 *ss.;* Arne Runeberg: *Witches, demons and fertility magic,* p. 7. Strömbäck piensa que el *sejd (seidhr)* fue tomado por los antiguos germanos del chamanismo lapón (pp. 110 *ss.*, 121 *ss.*). Olof Pettersson comparte la misma opinión; cf. *Jabmek and Jabmeaime: a Comparative Study of the Dead and the Realm of the Dead in Lappish Religion* (Lund, 1957), pp. 168 *ss.*

[17] Jan de Vries: *Altgermanische Religionsgeschichte* (2ª ed.), I, pp. 330 *ss.*

[18] Strömbäck, *op. cit.,* pp. 50 *ss.;* Runeberg, *op. cit.,* pp. 9 *ss.*

[19] Strömbäck ve en el *seidhr* un chamanismo en el sentido riguroso de la palabra; cf., la crítica de Ohlmarks: *Studien zum Problem des Schamanismus,* pp. 310 *ss.; id.:* "Arktischer Schamanismus und altnordischer seidhr", *Archiv für Religionswissenschaft,* XXXVI, 1939, pp. 171-80. Sobre las huellas del chamanismo nórdico, cf., también Carl-Martin Edsman: "Aterspeglar Voluspá 2:5-8 ett shamanistik ritual eller en keltisk aldersvers?", *Archiv för Nordisk Filologi,* vol. 63, Lund, 1948, pp. 1-54. Para todo lo que se refiere a las concepciones mágicas entre los escandinavos, véase Magnus Olsen: "Le prêtre-magicien et le dieu-magicien dans la Norvège ancienne", *Revue de l'Histoire des Religions,* t. 111, 1935, pp. 177-221; t. 112, pp. 5-49. Añadamos que ciertos rasgos chamánicos, en el sentido más amplio del término, aparecen en la figura, muy compleja, de Loki: sobre este dios véase el excelente trabajo de Georges Dumézil: *Loki.* Transformado en yegua, Loki concibe del semental Svad*h*ilfari el caballo de ocho patas, Sleipnir (véanse los textos de Dumézil, *op. cit.,* pp. 28 *ss.*). Loki puede adoptar diversas formas animales: foca, salmón, etc. Engendra al Lobo y la Serpiente del Mundo. También vuela por el aire cuando se pone el traje de plumas de halcón: pero esta indumentaria

mágica no le pertenece: es de Freyja (Dumézil, p. 35; véanse también pp. 25 y 31). Recuérdese que Freyja le enseñó a Odín el *seidhr,* y compárese esta tradición del arte del vuelo mágico enseñado por una diosa (o una hechicera) a un dios (o un soberano), con las leyendas similares chinas (véase, *infra,* p. 346). Freyja, señora del *seidhr,* posee un vestido mágico de plumas que le permite volar como los chamanes; Loki parece disponer de una magia más tenebrosa cuyo sentido queda claramente indicado por sus transformaciones animales. No hemos podido consultar la tesis de W. Muster: *Der Schamanismus und seine Spuren in der Saga, im deutschen Brauch, Märchen und Glauben* (Diss. Graz).

[20] Cf. Erwin Rohde: *Psyché. Le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'inmortalité* (trad. francesa, París, 1928), pp. 264 *ss.;* Martin P. Nilsson: *Geschichte der griechischen Religion,* I, Munich, 1941-50, especialmente páginas 578 *ss.* Recientemente, E. R. Dodds ha atribuido al chamanismo escita un importante papel en la historia de la espiritualidad griega; cf. *The Greeks and the Irrational* (Sather Classical Lectures, XXV, Berkeley y Los Ángeles, 1951), cap. V. ("The Greek Shamans and the Origin of Puritanism"), pp. 135 *ss.* Cf., también F. M. Cornford: *Principium Sapientae: the Origins of Greek Philosophical Thought* (Cambridge, 1952), pp. 88 *ss.;* W. Burkert ΓΟΗΣ. *Zum griechischen "Schamanismus"* (en "Rheinisches Museum für philologie", n. s., CV, Francfort del Meno, 1962, pp. 36-55); J. D. P. Bolton: *Aristeas of Proconnesus* (Oxford, 1962).

[21] Véanse los textos reunidos por Rohde: *Psyché,* p. 278, *n.* 3.

[22] No hay nada "chamánico" en el oráculo de Delfos y la mántica apolínea; véanse la documentación y los comentarios recientes de Pierre Amandry: *La mantique apollinienne à Delphes. Essai sur le fonctionnement de l'Oracle,* París, 1950; Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, fasc. 170; los textos, pp. 241-60. ¿Puede relacionarse el famoso trípode délfico con la plataforma de la *seidhkona* germánica? "Pero, normalmente es Apolo el que se sienta sobre su trípode. La Pitonisa sólo lo ocupa en casos excepcionales, como sustituta del dios" (Amandry, *op. cit.,* p. 140).

[23] Véase el bello libro de Georges Dumézil: *Le problème des centaures. Étude de mythologie comparée indo-européenne,* París, 1929, donde se trata de ciertas iniciaciones "chamánicas" en el sentido más amplio de la palabra.

[24] W. K. C. Guthrie se inclina a pensar que Apolo es originario del nordeste de Asia, quizá de Siberia; cf. *The Greeks and Their Gods* (Londres, 1950; reimpreso, Boston, 1955), p. 204.

[25] Cf. Karl Meuli: "Scythica", pp. 161 *ss.* Dodds, pp. 140 *ss.*

[26] Acerca de las otras leyendas similares, entre los griegos, véase P. Wolters: "Der geflügelte Seher" en *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften,* Phil.-hist. Klasse, Munich, 1928. Sobre el "vuelo mágico" véase también *infra,* pp. 366 *ss.*

[27] Cf. Rohde, pp. 338 *ss.;* Nilsson, p. 584. Sobre la *Arimdspeia,* poema atribuido a Aristeas, Meuli: *Scythica,* pp. 154 *ss.* También E. D. Phillips: *The Legend of Aristeas: Fact and Fancy in Early Greek Notions of East Russia, Siberia and Inner Asia* (en "Artibus Asiae", XVIII, 2, 1955, pp. 161-77), en particular pp. 176-77.

[28] Rohde, pp. 342-43. Dodds piensa que los fragmentos de Empédocles representan "la única fuente de primera mano a partir de la cual aún podemos formarnos cierta noción de cómo era realmente un chamán griego; él fue el último ejemplar de una especie que, a su muerte, se extinguió en el mundo griego, incluso cuando florecía en otras partes" (*The Greeks and the Irrational,*

p. 145). Esta interpretación ha sido rechazada' por H. Kahn: "El alma de Empédocles no deja su cuerpo, como las de Hermótimo y Epiménides. Él no cabalga sobre una flecha, como Abaris, ni aparece en forma de un cuervo, como Aristeo. No se le ve jamás en dos lugares a la vez, y ni siquiera desciende al infierno, como Orfeo y Pitágoras"; cf. *Religion and Natural Philosophy in Empedocles' Doctrine of the Soul* (en "Archiv Für Geschichte der Philosophie", XLII, Berlín, 1960, pp. 3-35), en particular pp. 30 *ss.* ("Empedocles among the Shamans").

[29] Cf., por ejemplo, Meuli: *Scythica,* p. 163; Alois Closs: *Die Religion des Semnonenstammes,* pp. 669 *ss.* Sobre el problema de ese dios, véase Carl Clemen: "Zalmoxis", revista *Zalmoxis,* vol. II, 1939, pp. 53-62; Jean Coman: "Zalmoxis", *ibid.,* pp. 79-110; Ion I. Russu: "Religia Geto-Dacilor", *Anuarul Institutului de Studii Clasice,* Cluj, vol. V, 1947, pp. 61-137. Se ha tratado recientemente de rehabilitar la etimología de Zalmoxis que había dado Porphyre: "el dios-oso" o el "dios de la piel de oso"; cf., por ejemplo, Rhys Carpenter: *Folk tale, fiction and saga in the Homeric epics,* Berkeley y Los Ángeles, 1946, pp. 112 *ss.,* "The cult of the sleeping bear". Pero véase Alfons Nehring: "Studien zur indogermanischen Kultur und Urheimat", *Wiener Beiträge Zur Kulturgeschichte und Linguistik,* IV, 1936 (pp. 7-229), pp. 212 *ss.*

[30] Vasile Parvan: *Getica. O protoistorie a Daciei,* Bucarest, 1926, p. 162.

[31] J. Coman: *Zalmoxis,* p. 106.

[32] Si se interpreta en este sentido un pasaje de Pomponio Mela (2, 21) que cita Rohde, *op. cit.,* p. 277, *n.* I. Sobre los escitas, véase *infra,* p. 309.

[33] Cf. W. K. C. Guthrie: *Orpheus and Greek religion: a Study of the Orphic Movement,* Londres, 1935, p. 31.

[34] Véanse los textos debidamente agrupados en Jean Coman: "Orphée, civilisateur de l'humanité", *Zalmoxis,* I, 1938, pp. 130-76: la música, pp. 146 *ss.,* la poesía, pp. 153 *ss.,* la magia y la medicina, pp. 157 *ss.*

[35] Guthrie: *Orpheus,* pp. 35 *ss.* Sobre los elementos chamánicos en el mito de Orfeo, cf. Dodds, pp. 147 *ss.;* A. Hultkrantz: *The North American Indian Orpheus Tradition,* pp. 236 *ss.*

[36] Vittorio Macchioro: *Zagreus. Studi intorno all'orfismo,* Florencia, 1930, pp. 291 *ss.,* compara la atmósfera religiosa en la que se formó el orfismo con la "ghost-dance religion" y otros movimientos extáticos populares, pero sólo se trata de relaciones fortuitas con el chamanismo propiamente dicho.

[37] Véase Franz Cumont: *Lux perpetua,* París, 1949, pp. 249 *ss.* y 406. Sobre el problema en conjunto, cf. Karl Kerényi: *Pythagoras und Orpheus* (3ª ed.), Albae Vigilae, n. s. IX, Zurich, 1950.

[38] Cf., los textos y comentarios en Guthrie, pp. 171 *ss.*

[39] P. Raingeard: *Hermes Psychagogue. Essai sur les origines du culte d'Hermès,* París, 1935; sobre las plumas de Hermes, pp. 389 *ss.*

[40] Arnobe, II, 33; F. Cumont: *Lux perpetua,* p. 294.

[41] Cf. E. Bickermann: "Die römische Kaiserapotheose", *Archiv für Religionswissenschaft,* vol. XXVII, 1929, pp. 1-24; J. Kroll: *Die Himmelfahrt der Seele in der Antike,* Colonia, 1931; D. M. Pippidi: *Recherches sur le culte impérial,* Bucarest, 1939, pp. 159 *ss.; id.:* "Apothéoses impériales et apothéose de Pérégrinos", *Studi e Materiali di Storia delle Religioni,* XX, 1947-1948, pp. 77-103. Este problema rebasa nuestro tema, pero lo hemos rozado al pasar para hacer ver hasta qué punto un simbolismo arcaico (aquí el "vuelo del alma") puede ser descubierto de nuevo o bien readaptado por doctrinas que parecen innovadoras.

[42] Sobre todo esto, véase Josef Kroll: *Gott und Hölle,* Leipzig, 1932, páginas 363 *ss.* La misma obra de Kroll estudia las tradiciones orientales y judeocristianas del descenso a los Infiernos, que sólo ofrecen vagas semejanzas con el chamanismo propiamente dicho.

[43] Cf. Isidore Lévy: *La Légende de Pythagore de Grèce en Palestine,* París, 1927, pp. 79 *ss.*

[44] Cf. Joseph Bidez y Franz Cumont: *Les mages hellénisés: Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque,* París, 1938, I, p. 113; II, p. 158 (textos).

[45] Véase el estado de esta cuestión y la discusión del problema en Joseph Bidez: *Éos ou Platon et l'Orient,* Bruselas, 1945, pp. 43 *ss.*

[46] Cf. Geo Widengren: *The Ascension of the Apostle of God and the heavenly book, passim.* En Mesopotamia, el Rey era (en su calidad de Ungido) quien recibía del dios, después de una ascensión, las Tablas o Libro celeste, *ibid.,* pp. 7 *ss.;* en Israel, Moisés recibe de Yahveh las Tablas de la Ley, *ibid.,* pp. 22 *ss.*

[47] Wilhelm Muster: "Der Schamanismus bei den Etruskern", *Frühgeschichte und Sprachwissenschaft,* I, Viena, 1948, pp. 60-77, ha tratado de comparar las creencias etruscas de ultratumba y los viajes al Infierno con el chamanismo. No se comprende el interés que pueda ofrecer el calificar de "chamánicas" ideas y hechos que pertenecen a la magia en general y a las diversas mitologías de la muerte.

[48] Karl Meuli: *Scythica,* pp. 122 *ss.* E. Rohde había señalado ya el papel extático del cáñamo entre los escitas y los masagetas (*Psyché,* trad. francesa, p. 277, *n.* 1).

[49] *Scythica,* pp. 127 *ss.* Como observa Meuli, *ibid.,* p. 131, *n.* 3, W. R. Halliday había propuesto ya en 1910 explicar las "enareas" por la transformación mágica de los chamanes siberianos en mujeres. Véase otra interpretación de Georges Dumézil: "Les 'énarées' scythiques et la grossesse du Narte Mamyc", *Latomus,* V, Bruselas, 1946, pp. 249-55.

[50] Cf. Georges Dumézil: *Légendes sur les Nartes. Suivies de cinq notes mythologiques,* París, 1930, *passim,* y, en general, los cuatro tomos de *id.: Jupiter, Mars, Quirinus,* París, 1940-48.

[51] Robert Bleichsteiner: "Rossweihe und Pferderennen im Totenkult der kaukasischen Völker", *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik,* IV, 1936 (pp. 413-95), pp. 467 *ss.* Entre los Osses "el muerto, después de despedirse de los suyos, sale a caballo. Encuentra pronto en su camino toda clase de centinelas a los cuales debe dar galletas —las que se pusieron en su tumba—. Luego llega a un río sobre el cual se tiende, a modo de puente, una simple viga. Bajo los pasos del justo, o mejor dicho, del veraz, la viga se ensancha, se robustece y se convierte en un puente magnífico..." (G. Dumézil: *Légendes sur les Nartes,* pp. 220-1.) "Es indudable que el 'puente' del más allá procede del mazdeísmo, como el puente estrecho de los armenios, el 'puente de cabello' de los georgianos. Todas esas vigas, cabellos, etc., tienen la propiedad de ensancharse ante el alma del justo y de estrecharse para el alma culpable, como el filo de una espada." Dumézil, *ibid.,* p. 202. Véase, *infra,* pp. 370 *ss.*

[52] Bleichsteiner, *op. cit.,* pp. 470 *ss.* Pueden relacionarse estos hechos con la función de las "plañideras" indonesias.

[53] Cf., también W. Nölle: *Iranisch-nordasiatische Beziehugen im Schamanismus* (en "Jahrbuch des Museums für Völkerkunde", XII, Leipzig, 1953, páginas 86-90); H. W. Haussig: *Theophylakts Exkurs über die skythischen Völker*

(en "Byzantion", XXIII, Bruselas, 1953, pp. 275-462), p. 360 y *n*. 313. Sobre los jinetes "chamanizantes" que penetraron en Europa hacia fines del segundo milenio y principios del primero, cf. F. Altheim: *Römische Geschichte* (Baden-Baden, 2 vol., 1951-53), I, pp. 37 *ss.;* H. Kirchner: *Ein archäologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus,* pp. 248 *ss.* El artículo de Arnulf Kollantz, *Der Schamanismus der Awaren* (in "Palaeologia", IV, 3-4, Osaka, 1955, páginas 63-73), es casi inutilizable a causa de la abundancia de errores tipográficos que contiene.

54 Cf. N. Söderblom: *La vie future d'après le mazdéisme,* París, 1901, pp. 92 *ss.;* H. S. Nyberg: "Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes", II, *Journal Asiatique,* t. 219, 1931 (pp. 1-134), pp. 119 *ss.; id.: Die Religionen des Alten Iran,* Leipzig, 1938, pp. 180 *ss.*

55 Sobre Vayu, véase G. Widengren: *Hochgottglaube im Alten Iran,* páginas 188 *ss.;* Stig Wikander: *Vayu; Texte und Untersuchungen zur indo-iranischen Religionsgeschichte,* I, Upsala, 1941; Georges Dumézil: *Tarpeia. Essai de philologie comparative indo-européenne,* París, 1947, pp. 69 *ss.* Se citan estas tres obras importantes para poner en guardia al lector contra el carácter sucinto de nuestra exposición: en realidad, la función de Vayu es más matizada y su carácter mucho más complejo.

56 *Die Religionen des Alten Iran,* pp. 182 *ss.* El difunto encuentra cerca del puente una hermosa muchacha con dos perros (*Vidēvdat,* 19, 30), complejo infernal indo-iranio, comprobado en otros lugares.

57 Cf., las observaciones, no todas convincentes, de Otto Paul: "Zur Geschichte der iranischen Religionen", *Archiv für Religionswissenschaft,* XXXVI, Leipzig, 1940 (pp. 215-234), pp. 227 *ss.;* Walther Wüst: "Bestand die Zoroastrische Urgemeinde wirklich aus berufsmässigen Ekstatikern und schamaniesierenden Rinderhirtern der Steppe?", *ibid.,* pp. 234-49; W. B. Henning: *Zoroaster: Politician or Witch-Doctor?,* Londres, 1951, *passim;* Widengren ha seguido estudiando los elementos chamánicos en el mazdeísmo; "Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte", *Numen,* I, 1954, pp. 26-83; II, 1955, pp. 47-134; 2ª parte, pp. 66 *ss.;* J. Schmidt: "Das Etymon des persischen Schamane", *Nyelvtudományi Közlemények,* XLIV, Budapest, pp. 474-4; J. de Menasce: "Les Mystères et la religion de l'Iran", *Eranos Jahrbuch,* XI, Zurich, 1944, pp. 167-186, especialmente pp. 182 *ss.;* Jacques Duchesne-Guillemin: *Zoroastre. Étude critique avec une traduction commentée des Gâthâ,* París, 1948, pp. 140 *ss.* Recordemos que Stig Wikander: *Der arische Männerbund,* pp. 64 *ss.,* y G. Widengren: *Hochgottglaube,* pp. 328 *ss.,* 342 *ss.,* etc., han revelado la existencia de las "sociedades de hombres" iranias de estructura iniciática y extática, réplicas de los *berserkirs* germánicos y de los *marya* védicos.

58 Seguimos la traducción de M. A. Barthélemy: *Artâ Vîrâf-Nâmak ou Livre d'Ardâ Vîrâf,* París, 1887; S. Wikander: *Vayu,* pp. 43 *ss.;* G. Widengren: *Stand und Aufgaben,* II, pp. 67 *ss.*

59 Bernhard Munkacsi: " 'Pilz' und 'Rausch' ", *Keletī Szemle,* VIII, Budapest, 1907, pp. 343-4. Debo esta referencia a la amabilidad de Stig Wikander.

60 Cf. Huart: *Les Saints des derviches tourneurs. Récits traduits du Persan,* 2 vol. París, 1918-22: sucesos conocidos a distancia (I, p. 45), luz que emana del cuerpo de los santos (I, pp. 37 *ss.,* 80), levitación (I, p. 209), incombustibilidad: "el *séyyd,* al escuchar las instrucciones del *cheïkh* y al descubrir los misterios, se enardecía de tal modo que ponía sus dos pies sobre el brasero y sacaba con la mano los carbones encendidos..." (I, p. 56: se reconoce en esta anécdota el "dominio del fuego" chamánico); unos hechiceros lanzan al aire a

un muchacho: el *cheïkh* lo sostiene allí (I, p. 65); desaparición súbita (I, p. 80), invisibilidad (II, p. 131), ubicuidad (II, p. 173), marcha sobre el agua, piernas cruzadas sobre la superficie del agua (II, p. 336), ascensión y vuelo (II, p. 345), etc. El profesor Fritz Meier, de Basilea, me comunica que según el libro biográfico todavía inédito, de Amîn Ahmad Râzî, redactado en 1594, el santo Qutb ud-dîn Haydar (siglo XII) tenía fama de ser insensible al fuego y al frío más intenso: además, se le veía con frecuencia por los tejados y en la copa de los árboles. Ahora bien, ya conocemos el significado chamánico de la ascensión a los árboles. Además, conocemos el sentido chamánico de la subida a los árboles (véase, *supra*, p. 115).

[61] A partir del siglo XII la influencia de los estupefacientes (haxix, opio) se hace sentir en ciertas órdenes místicas persas; cf. L. Massignon: *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane,* París, 1922, pp. 86 *ss.* La *raqs,* "danza" extática de júbilo, el *tamziq,* "laceración de las vestiduras" en el trance, el *nazar ila'l mord,* la "mirada platónica", forma muy sospechosa de éxtasis por inhibición erótica, constituyen algunos indicios de trances provocados por estupefacientes; se podrían relacionar estas recetas elementales para provocar el éxtasis con las técnicas místicas preislámicas y ciertas técnicas hindúes aberrantes que debieron influir el sufismo (Massignon, *op. cit.,* p. 87).

[62] Cf. Mehmed Fuad Köprülüzadé: *Influence du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans,* véase también el resumen de su libro, publicado en turco, sobre "Los primeros místicos en la literatura turca", Constantinopla, 1919, por L. Bouvat, *Revue du Monde Musulman,* vol. 43, febrero, 1921, pp. 236-66.

[63] Cf., los numerosos textos agrupados por Sylvain Lévi: *La doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas,* París, 1898, pp. 87 *ss.*

[64] Sobre el simbolismo de la *dûrohana,* véase nuestro artículo "Dûrohana and the waking dream", *Art and Thought: a Volume in Honour of the late Dr. Ananda K. Coomaraswamy on the Ocassion of his 70th Birthday,* J. K. Bharata, ed., Londres, 1947, pp. 209-13.

[65] Citado por A. Coomaraswamy: "Svayamâ*trnnâ*: Janua Coeli", *Zalmoxis,* II, 1939 (pp. 1-51), p. 47.

[66] Cf., los otros textos reunidos por Coomaraswamy, *op. cit.,* pp. 8, 46, 47, etc.; también S. Lévy, *op. cit.,* p. 93. Se entiende que se sigue el mismo itinerario, después de la muerte; S. Lévy, pp. 93 *ss.;* H. Güntert: *Der arische Weltkönig und Heiland,* La Haya, 1923, pp. 401 *ss.*

[67] Cf., por ejemplo, los textos recordados por Coomaraswamy: *Svayamâ*trnnâ, pp. 7, 42, etc. Véase también Paul Mus: *Barabudur,* I, p. 318.

[68] Cf. Tawney-Penzer: *The Ocean of story,* I, p. 153; II, p. 387; VIII, pp. 68 *ss.,* etc.

[69] No es aquí lugar adecuado para profundizar la discusión de este detalle de la Natividad de Buda; pero tuvimos que tocarla de pasada a fin de hacer ver, por una parte, la plurivalencia del simbolismo arcaico, que lo deja indefinidamente abierto a nuevas interpretaciones, y para precisar, por otra, que la supervivencia de un esquema "chamánico" en una religión muy evolucionada no supone en modo alguno la conservación del contenido originario. Esto mismo se aplica, claro está, a los diversos esquemas ascensionales de la mística cristiana e islámica. Cf., nuestros artículos *Sapta padâni Kramati*... "The Munshi Diamond Jubilee Commemoration Volume", Bombay, 1948,

I, pp. 180-8, y *Les sept pas du Bouddha*, continuado en *Mythes, rêves et mystères*, pp. 148-55.

[70] Cf. W. Kirfel: *Die Kosmographie der Inder*, pp. 190 *ss.* Los nueve cielos son también conocidos en la *Brihadâranyaka Up.*, III, 6.1; cf. W. Ruben: "Schamanismus im alten Indien", *Acta Orientalia*, vol. 17, 1939 (pp. 164-205), p. 169. Acerca de las relaciones entre los esquemas cosmológicos y los grados de la meditación, cf. P. Mus: *Barabudur, passim.*

[71] Sobre este *muni*, véase E. Arbman: *Rudra: Untersuchungen zum altindischen Glauben und Kultus*, Upsala-Leipzig, 1922, pp. 298 *ss.* Sobre el significado mágico-religioso de los cabellos largos, *ibid.*, p. 302. (Recuérdense las "serpientes" de los trajes chamánicos siberianos.) Acerca de los éxtasis védicos más antiguos, cf. J. W. Hauer: *Die Anfänge der Yogapraxis*, Stuttgart, 1922, pp. 116 *ss.* y 120; y nuestro *Le Yoga*, pp. 112 *ss.* Cf., también G. Widengren: *Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte*, 2ª parte, p. 72, *n.* 123.

[72] Cf., por ejemplo, el himno muy oscuro del *Vrâtya* (*Atharva Veda*, XV, 3 *ss.*). Las comparaciones entre el cuerpo humano y el Cosmos, rebasan, naturalmente, la experiencia chamánica propiamente dicha, pero se ve que el *vrâtya*, como el *muni*, adquiere la macrantropía durante un trance extático.

[73] Buda se ve en sueños como un gigante cuyos brazos llegan a los dos océanos: *Anguttara Nikâya*, III, 240; cf., también W. Ruben, p. 167. Es imposible recordar aquí todas las huellas "chamánicas" comprobadas en los textos budistas más antiguos. Muchos *iddhi* tienen una estructura claramente chamánica; por ejemplo, el poder mágico de "sumergirse en la tierra y volver a salir como el agua" (*Anguttara*, I, 254 *ss.*; etc.).

[73 b] Tawney-Penzer: *The Ocean of Story*, vol. II, pp. 62 *ss.*; III, 27 y 35; V, 33, 35, 169 *ss.*; VIII, 26 *ss.*, 50 *ss.*, etc. (Esta nota debió ir 5 líneas *supra* de la 74, en "magos voladores".)

[74] Cf. W. E. Clark: "Sâkadvîpa and Svetadvîpa", *Journal of the American Oriental Society*, vol. 39, 1919, pp. 209-42, *passim*; Eliade: *Le Yoga*, p. 397. Sobre el *Anavatapta*, cf. De Visser: *The Arhats in China and Japan*, Berlín, 1923, pp. 24 *ss.*

[75] P. M. Tin, trad., *The Path of Purity, Being a Translation of Buddhaghosa's Visuddhimagga* (Londres, 3 vol., 1923-31; 11ª, 17ª y 21ª partes), p. 396. Sobre el gamana, véase Sigurd Lindquist: *Siddhi und Abhiññâ: eine Studie über die klassischen Wunder des Yoga*, Upsala, 1935, pp. 58 *ss.* Una buena bibliografía de fuentes sobre los *abhijñâ* se encuentra en Étienne Lamotte: *Le traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nâgârjuna* (*Mahâprajnâpâramitâsâstra*, t. I, Lovaina, 1944, 1949), p. 329, *n.* 1.

[76] *Yoga-Sûtra*, III, 45; cf. *Gheranda Samhitâ*, III, 78; nuestro *Le Yoga*, pp. 323 *ss.* Acerca de las tradiciones similares en las dos epopeyas hindúes, véase E. W. Hopkins: "Yoga-technique in the Great Epic", *Journal of the American Oriental Society*, New Haven, 1901, vol. 22 (pp. 333-79), pp. 337 y 361.

[77] Nuestro *Le Yoga*, pp. 397 *ss.* Un autor persa asegura que los yogis "pueden volar como gallinas, por muy inverosímil que parezca" (*ibid.*).

[78] Acerca del vuelo de los *arhats*, véase De Visser, *op. cit.*, pp. 172 *ss.*; Sylvain Lévy y Ed. Chavannes: "Les seize arhats protecteurs de la loi", *Journal Asiatique*, ser. XI, vol. VIII, París, 1911 (pp. 1-50 y 189-304), p. 23 (el *arhat* Nandimitra "se elevó a la altura de 7 árboles *tâla*", *etc.*); pp. 262 *ss.* (el *ahrat* Pindola, que habita el Anavatapta, fue castigado por Buda por volar con una montaña entre las manos, revelando de manera incongruente sus fuerzas mágicas a los profanos; el budismo prohibía la exhibición de los *siddhi*).

[79] A. M. Hocart: "Flying through the air", *Indian Antiquary*, LII, Bombay, 1923 (pp. 80-2), p. 80. Hocart explica todas estas leyendas de acuerdo con sus teorías de la realeza: los reyes, como son dioses, no pueden tocar el suelo, y, por lo tanto, se supone que andan por los aires. Pero el simbolismo del vuelo es más complejo y no se puede, en ningún caso, derivarlo de la concepción de los reyes-dioses. Cf. M. Eliade: *Mythes, rêves et mystères*, pp. 133 *ss.*

[80] Cf. J. Van Durme: "Notes sur le lamaïsme", *Mélanges Chinois et Bouddhiques*, I, Bruselas, 1931-32 (pp. 263-319), p. 374, *n.* 2.

[81] Véanse nuestras obras *Techniques du Yoga*, París, 1948, y *Le Yoga*.

[82] Sobre la *diksâ* y el *tapas*, véase H. Oldenberg: *Die Religion des Veda* (2ª ed.), Berlín, 1917, pp. 397; A. Hillebrandt: *Vedische Mythologie* (2ª ed.), Breslau, 1927-29, I, pp. 482 *ss.;* J. W. Hauer: *Die Anfänge der Yogapraxis*, pp. 55 *ss.;* A. B. Keith: *The religion and philosophy of the Veda and Upanishads*, Harvard Oriental Series, XXXI, XXXII, Cambridge, Mass., y Londres, 2 vol., 1925, I, pp. 300 *ss.* S. Lévi: *La Doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas*, pp. 103 *ss.* Cf., también Meuli: *Scythica*, pp. 134 *ss.*

[83] Sin embargo, nos atrevemos a esperar que este trabajo indique en qué sentido debería plantearse el problema.

[84] Sobre el llamado para traer de regreso el alma, véase también W. Caland: *Altindischer Ahnenkult* (Leyden, 1893), pp. 179 *ss.*

[85] Cf., por ejemplo, Jean Filliozat: *La doctrine classique de la médecine indienne. Ses origines et ses parallèles grecs*, París, 1949.

[86] Cf. F. E. Clements: *Primitive concepts of disease*, p. 197 (la "pérdida del alma" entre los Garos y en las poblaciones "hinduizadas" del Norte).

[87] Cf., nuestros *Le Yoga*, pp. 316 *ss.*, y *Techniques du Yoga*, pp. 175 *ss.* Sin embargo, precisemos que, al discutir los "orígenes" del Yoga, no nos referimos necesariamente al chamanismo: toda una tradición mística popular, la *bhakti*, que invadió en ciertos momentos el Yoga, no es chamánica. Esta misma observación debe extenderse a las prácticas de erótica mística u otras prácticas mágicas a veces aberrantes (que incluyen el canibalismo, el asesinato, etc.), las cuales, aun siendo de origen autóctono pre-ario, no son chamánicas. Todas estas confusiones han sido posibles por la identificación abusiva entre "chamanismo" y "mística primitiva".

[88] Para una opinión contraria, véase Jean Filliozat: "Les origines d'une technique mystique indienne", *Revue Philosophique*, CXXXVI, 1946, pp. 208-20, que discute justamente nuestra hipótesis acerca del origen pre-ario de las técnicas yógicas.

[89] Véase una exposición general muy clara en A. B. Keith: *The religion and philosophy of the Veda and Upanishads*, vol. II, pp. 403 *ss.* El mundo de los muertos es un mundo "invertido" como entre los siberianos y otros pueblos, cf. Herman Lommel: "Bhrigu im Jenseits", *Paideuma*, IV, 1950 (pp. 93-109), pp. 101 *ss.*

[90] Contrario a la tesis de E. Arbman: *Rudra, passim.*

[91] Cf. Eliade: *Images et Symboles*, pp. 124 *ss.* y 130 *ss.*

[92] Véase también W. Nölle, *Schamanistische Vorstellungen im Shaktismus* (en "Jahrbuch des Museums für Völkerkunde", XI, Leipzig, 1952, pp. 41-47).

[93] E. Crawley: *Dress, drinks and drums*, pp. 236 *ss.* Claudie Marcel-Dubois: *Les instruments de musique de l'Inde ancienne*, París, 1941, pp. 33 *ss.* (campanas); 41 *ss.* (tambor sobre armadura); 46 *ss.*, tambor con dos membranas y caja abombada; 63 *ss.*, tambor en forma de reloj de arena. Acerca del papel ritual del tambor en el *aśvamedha*, cf. P. Dumont: *L'Aśvamedha*, pp. 150 *ss.* J.

Przyluski había llamado ya la atención sobre el origen no-ario de la palabra india que se usa para tambor, *damaru;* cf. *Un Ancien Peuple du Penjab: les Udumbara* (en "Journal asiatique", CCVIII, París, 1926, pp. 1-59), pp. 34 *ss.* Sobre el tambor en el culto védico, cf. J. W. Hauer: *Der Vrâtya. Untersuchungen über die nichtbramanische Religion Altindiens. I: Die Vrâtya als nichtbramanische Kultgenossenschaften arischer Herkunft* (Stuttgart, 1927), pp. 282 *ss.*

[94] S. Beal: *Si-yu-ki: Buddhist Records of the Western World,* Londres, 1884, t. I, p. 66.

[95] Cf., algunas indicaciones referentes a los Santali, los Bhil y los Baiga, W. Koppers: "Probleme der indischen Religionsgeschichte", *Anthropos,* Partes 35-36, 1940-41 (pp. 761-814), p. 805 y *n.* 176. Cf., también W. Koppers: *Die Bhil in Zentralindien,* Horn-Viena, 1948, pp. 178 *ss.* Véase también R. Rahmann: *Shamanistic and Related Phenomena in Northern and Middle India,* pp. 735-36.

[96] Acerca del culto de los cráneos en la India no aria, véase W. Ruben: "Eisenschmiede und Dämonen in Indien", Supl. del vol. XXXVII *Intern. Arch. für Ethnographie,* Leiden, 1939, pp. 168, 204-8, 244, etcétera.

[97] V. Elwin: *The Religion of an Indian Tribe* (Londres y Nueva York, 1955), pp. 135-37.

[98] Cf. Edward B. Harper: *Shamanism in South India* (en "Southwestern Journal of Anthropology", XIII, Albuquerque, 1957, pp. 267-87), sobre las prácticas chamánicas en el noroeste del Mysore. Estas últimas son fenómenos de posesión y no necesariamente implican una estructura o una ideología chamánica. Se encontrarán otros ejemplos —correctamente presentados como casos de posesión por dioses o por demonios— en la excelente monografía de Louis Dumont, *Une Sous-Caste de l'Inde du Sud. Organisation sociale et religion des Pramalai Kallar* (París, 1957), pp. 347 *ss.* (posesión por los dioses), 406 *ss.* (posesión por los demonios).

[99] En *Anthropos,* LIV, 1959, pp. 681-760; cf., pp. 722 y 754. En una primera sesión descriptiva (pp. 683-715), el autor presenta el material concerniente a las tribus de lengua munda o tribus kolarianas (Santal, Munda, Korku, Savara/Saora, Birhor, etc.), las tribus de lengua aria (Bhuiya, Baiga, Bhil) y las tribus de lengua dravídica (Oraon, Khond, Gond, etc.). Sobre el chamanismo de los Munda, cf., también al Rev. J. Hoffmann (con el Rev. A. van Emelen): *Encyclopaedia Mundarica* (Patna, 4 vol., 1930-38), II, pp. 44 *ss.,* y Koppers: *Probleme der indischen Religionsgeschichte,* pp. 801 *ss.*

[100] W. Crooke: *Popular Religion and Folk-Lore of Northern India* (Westminster, 2 vol., 1896), citado por Rahmann, p. 737. Sobre los rituales de los Lolo y de los Kachin, véase *infra,* pp. 341 *ss.*

CAPÍTULO XII

[1] Cf., nuestro *Le Yoga,* pp. 319 *ss.* Véase también A. Jacoby: "Zum Zerstückelungs- und Wiederbelebungswunder der indischen Fakire", *Archiv für Religionswissenschaft,* vol. 17, Leipzig, 1914, pp. 455-475. Es inútil repetir que no nos preocupa la "realidad" de esta proeza mágica. Sólo nos interesa buscar

en qué medida dichos fenómenos mágicos presuponen una ideología y una técnica chamánica. Cf. Eliade: *Méphistophélès et l'androgyne*, pp. 200 *ss*.

[2] *Voyages d'Ibn Batoutah*, texto árabe, acompañado de una traducción por C. Defrémery y B. R. Sanguinetti, t. IV (París, 4 vol., 1853-79), pp. 291-2: "...ahora bien, tomó una bola de madera con varios agujeros, por los cuales pasaban largas correas. La tiró al aire, y se elevó hasta el punto en que las perdimos de vista... Cuando sólo le quedó en la mano el extremo de una correa, el juglar ordenó a uno de sus aprendices que se suspendiese de ella y se elevara en el aire, cosa que hizo, hasta perderse de vista también. El juglar lo llamó tres veces sin que le contestara; entonces cogió un cuchillo con ademán de ira, se ató a la correa y desapareció también. Luego arrojó al suelo una mano del muchacho, después la otra mano, un pie, el otro pie y, finalmente, su cuerpo y su cabeza. Bajó jadeante y con el traje manchado de sangre... Como el emir le diese una orden, nuestro hombre reunió los miembros del muchacho, los ató unos con otros, y he aquí que el aprendiz se levanta y se sostiene erguido. Todo esto me sorprendió mucho y me produjo palpitaciones como las que sufrí ante el rey de la India, al ser testigo de algo semejante..." Cf., también H. Yule (trad.): *The book of Ser Marco Polo,* (H. Cordier, ed., Londres, 2 vol., 1921), t. I, pp. 318 *ss*. Sobre el *rope-trick* en las leyendas hagiográficas musulmanas, véase L. Massignon: *La Passion d'al-Hosayn-ibn-Mansour al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam, exécuté à Bagdad le 26 mars 922: étude d'histoire religieuse,* París, 2 vol., 1922, I, pp. 80 *ss*.

[3] Pasaje reproducido por A. Jocoby, *ibid.*, pp. 460 *ss*.

[4] E. Seler: "Zauberei im alten Mexiko" (*Globus,* vol. 78, núm. 6, 1900, pp. 89-91; sigue en *Gesammelte Abhandlungen zur amerikanischen Sprach- und Allerthumskunde,* Berlín, 1902-13, II, pp. 78-86), pp. 84.5 (*cf.* Sahagún).

[5] Véanse los múltiples ejemplos agrupados por Jacoby, *op. cit.*, pp. 466 *ss*. M. Eliade: *Méphistophélès et l'androgyne,* pp. 200 *ss.;* cf., también *id.: Le Yoga,* p. 319. Resulta aún difícil decidir si el *rope-trick* de los hechiceros europeos se debe a una influencia de la magia oriental, o si procede de antiguas técnicas chamánicas locales. Lo cierto es que, por un lado, el *rope-trick* se encuentra en México, y que, por otro, el descuartizamiento iniciático del mago se halla también en Australia, Indonesia y América del Sur; y esto nos inclina a creer que en Europa podría tratarse de una supervivencia de las técnicas mágicas locales, preindoeuropeas. Acerca del simbolismo de la levitación y del "vuelo mágico", véase Ananda Coomaraswamy: *Hinduism and Buddhism,* Nueva York, 1943, p. 83, *n.* 269.

[6] Cf. A. Coomaraswamy: *Svayamátrrná: Janua Coeli,* p. 27, *n.* 8; 42, *n.* 64.

[7] Giuseppe Tucci: *Tibetan painted scrolls,* Roma, 1949, vol. II, p. 348 y *Tanka,* núm. 12, láms. 14-22. Sobre el simbolismo de la escalera, véase también *infra,* p. 373.

[8] R. Stein: *Leao-Tche,* p. 68, *n.* 1. El autor recuerda que Jäschke, en su diccionario, cita en esa palabra el *rgyal-rabs* y especifica que parece designar ciertos medios sobrenaturales de comunicación entre los antiguos reyes tibetanos y sus antepasados que habitan con los dioses. Véase también H. Hoffmann: *Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion,* pp. 141, 150, 153, 245; *id.: The Religions of Tibet* (trad. al inglés, Nueva York, 1961), pp. 19-20; M. Hermanns, *Mythen und Mysterien, Magie und Religion der Tibeter* (Colonia, 1956), pp. 35 *ss*.

[9] G. Tucci: *Tibetan painted scrolls,* II, pp. 733-34. El autor recuerda el mito chino y *t'aï* de una comunicación entre Cielo y Tierra, de la que volve-

remos a ocuparnos. En Gilgit, donde la religión Bon tuvo fuertes raíces, se encuentra aún ahora la tradición de una cadena de oro que une el Cielo y la Tierra; Tucci, *op. cit.*, p. 734, citando a *Folk-lore*, t. XXV, 1914, p. 397.

10 Desde la *Description du Tibet*, de Klaproth en "Journal asiatique", II, IV, 1829, pp. 81-158, 241-324; VI, 1830, pp. 161-246, 321-50; cf., pp. 97, 148, etc.), los sabios occidentales, siguiendo en esto a los eruditos chinos, han identificado el taoísmo con la religión Bon-po; véase la historia de esta confusión (debida probablemente a un error de Abel Rémusat, quien había visto en el término *tao-chih* "el taoísta"), en W. W. Rockhill: *The Land of the Lamas: Notes of a Journey through China, Mongolia, and Tibet*, Nueva York y Londres, 1891, pp. 217 *ss.*; también Yule-Cordier: *The book of Ser Marco Polo*, I, pp. 323 *ss.* Sobre el Bon, véase Tucci: *Tibetan Painted Scrolls*, II, pp. 711-38; las obras antes citadas de H. Hoffmann y su artículo *Gšen. Eine lexikographisch-religionswissenschaftliche Untersuchung* (en "Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft", XCVIII, Leipzig, 1944, pp. 340-58), en particular pp. 344 *ss.*; M. Hermanns: *Mythen*, p. 232 y *passim*; Li An-che, *Bon: The Magico-Religious Belief of the Tibetan-Speaking Peoples* (en "Southwestern Journal of Anthropology", IV, 1, Alburquerque, 1948, pp. 31-41); S. Hummel: *Geheimnisse tibetischer Malereien. II: Lamaistische Studien* (Leipzig, 2 vol., 1949-59), pp. 30 *ss.* R. de Nebesky-Wojkowitz: *Oracles and Demons of Tibet*, pp. 425 *ss.*; *id.*: *Die tibetische Bön-Religion* (en "Archiv für Völkerkunde", II, Viena, 1947, pp. 26-68). Sobre el panteón lamaísta y las divinidades de la enfermedad y la curación, véase Eugen Pander: "Das lamaistische Pantheon", *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. 21, Berlín, 1889, pp. 44-78; F. G. Reinhold-Müller: "Die Krankheits-und Heilgottheiten des Lamaismus". *Anthropos*, vol. 22, 1927, pp. 956-91; Hummel elaboró un análisis histórico del Bon comparándolo no solamente con los chamanismos del centro y del norte de Asia, sino también con las concepciones religiosas del Cercano Oriente antiguo y de los indoeuropeos; cf. *Grundzüge einer Urgeschichte der tibetischen Kultur* (en "Jahrbuch des Museums für Völkerkunde", XIII, 1954, Leipzig, 1955, pp. 73-134), especialmente, pp. 96 *ss.*; *id.*: *Eurasiatische Traditionen in der tibetischen Bon-Religion* (en "Opuscula ethnologica memoriae Ludovici Biro sacra", Budapest, 1959, pp. 165-212), en particular pp. 198 *ss.*

11 Nebesky-Wojkowitz: *Oracles*, p. 425. Cf., también J. Morris: *Living with the Lepchas* (Londres, 1938), pp. 123 *ss.* (descripción del trance de un médium). Según Hermanns, el chamanismo lepcha no es idéntico al Bon-po, sino que representa una forma más arcaica del chamanismo; cf. *The Indo-Tibetans* (Bombay, 1954), pp. 49-58.

12 Nebesky-Wojkowitz: *Oracles*, p. 428. También entre los Lepcha, la chamana invita al espíritu del muerto a entrar en ella antes de que éste sea conducido al más allá; cf., *id.*: *Ancient Funeral Ceremonies of the Lepchas* (en "Eastern Anthropologist", V, 1, Lucknow, 1951, pp. 27-39), pp. 33 *ss.*

13 Texto traducido por H. Hoffmann: *Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion*, p. 274.

14 Nebesky-Wojkowitz: *Oracles*, p. 542. Sobre la adivinación por el tambor de los sacerdotes Bon de Sikkim y de Bután, técnica comparable a la de los chamanes siberianos, cf., *id.*: *Tibetan Drum Divination*, "Ngamo" (en "Ethnos" XVII, 1952, pp. 149-57).

15 Cf., la descripción de una sesión con un exorcista de Lhassa en S. H. Ribbach: *Drogpa Namgyal Ein Tibeterleben* (Munich y Planegg, 1940), páginas 187 *ss.*; cf., también H. Hoffmann: *Quellen*, pp. 205 *ss.*

[16] Cf., el texto del siglo XVIII, traducido y comentado por F. D. Lessing: *Calling the Soul: a Lamaist Ritual* (en "Semitic and Oriental Studies: a Volume Presented to William Popper on the Occasion of his Seventy-Fifth Birthday, October 29, 1949", W. J. Fischel, ed., Berkeley y Los Ángeles, 1951, pp. 263-84).

[17] Nebesky-Wojkowitz: *Oracles,* pp. 428 *ss.;* cf., también *id.: Das tibetische Staatsorakel* (en "Archiv für Völkerkunde", III, Viena, 1948, pp. 136-55), y, más particularmente, D. Schröder: *Zur Religion der Tujen des Sininggebietes (Kukunor),* 1ª parte, pp. 27-33, 846, 850; 2ª parte, pp. 237-48; *id.: Zur Struktur des Schamanismus,* pp. 867-68, 872-73 (sobre el *gurtum* chamán del *Koukou-nor*).

[18] R. Bleichsteiner: *L'Église Jaune* (trad. francesa, París, 1937), p. 71.

[19] Véase nuestro *Le Yoga,* pp. 247 *ss.,* sobre los *Aghorí* y los *Kâpâlika* ("portadores de cráneos"). Es probable que dichas sectas ascéticas y orgiásticas a la vez, que practicaban aún el canibalismo a fines del siglo XIX (cf. *Le Yoga*) habían asimilado ciertas tradiciones aberrantes relacionadas con el culto de los cráneos (que incluye, muchas veces, la manducación ritual de los padres; cf., por ejemplo, la costumbre de los Isedones, señalada por Herodoto, IV, 26). Acerca de los precedentes históricos del culto a los cráneos, cf. H. Bréuil y H. Obermaier: "Crânes paléolithiques façonnés en coupe", *L'Anthropologie,* vol. XX, 1909, pp. 523-30; P. Wernert: *L'Anthropophagie rituelle et la chasse aux têtes aux époques actuelle et paléolithique* (en "L'Anthropologie", XLVI, 1936, pp. 33-43); *id.: Culte des crânes. Représentations des esprits des défunts et des ancêtres* (en M. Gorce, R. Mortier *et al.: Histoire générale des religions* París, 5 vol., 1944-51, pp. 51-102), *passim;* J. Maringer: *Vorgeschichtliche Religion,* pp. 112 *ss.,* 220 *ss.,* 248 *ss.*

[20] Cf. W. W. Rockhill: "On the use of skulls in Lamaist ceremonies", *Proceedings of the American Oriental Society,* XL, 1888, New Haven, 1890, pp. xxiv-xxxi; B. Laufer: *Use of human skulls and bones in Tibet,* Field Museum of Natural History, Department of Anthropology Publication, núm. 10, Chicago, 1923. Los tibetanos utilizaban los cráneos de sus padres como los Isedones (Laufer, p. 2), pero hoy el culto familiar ha desaparecido y, según Laufer (p. 5), el papel mágico-religioso de los cráneos parece ser una innovación tántrica (civaísta). Pero es posible que las influencias hindúes se hayan superpuesto a un antiguo fondo de creencias locales; cf., el papel religioso y adivinatorio de los cráneos de los chamanes entre los Yukagires (Jochelson, p. 165). Sobre las relaciones protohistóricas entre el culto de los cráneos y la idea de renovación de la vida cósmica, en China y en Indonesia, cf. Carl Hentze: "Zur ursprüngliche Bedeutung des chinesischen Zeichens *t'oû* = Kopf", *Anthropos,* vol. XLV, 1950, pp. 801-20.

[21] R. Bleichsteiner: *L'Église Jaune,* pp. 194-5. Sobre el *gtchod,* véase también Alexandra David-Neel: *Mystiques et magiciens du Thibet,* París, 1929, pp. 126 *ss.* Eliade: *Le Yoga,* pp. 321 *ss.*

[22] Lama Kasi Dawa Samdup y W. Y. Evans-Wentz: *Le Yoga tibétain et les doctrines secrètes* (trad. francesa, París, 1938), pp. 315 *ss.* y 332 *ss.* Es verosímil que sea este género de meditaciones el que hacen ciertos yogis hindúes en los cementerios.

[23] Este "calor psíquico" se llama en tibetano *gtûm-mö* (pronúnciese: tumó): "Se mojan unas sábanas en agua helada de la que salen tiesas. Cada uno de los discípulos enrolla una en torno a su cuerpo y debe deshelarla y secarla así. En cuanto está seca, vuelve a mojarla y el candidato se la enrolla de nuevo. La operación continúa hasta el alba. Entonces el que ha secado sobre su cuerpo el mayor número de sábanas, gana la competencia..." (A. David-Neel:

Mystiques et magiciens du Thibet, pp. 228 *ss.*). También S. Hummel: *Lamaistische Studien,* II, pp. 21 *ss.*

[24] Evans-Wentz y Lama Kasi Dawa Samdup: *The Tibetan Book of the dead,* pp. 87 *ss.* Un lama, un hermano en fe, o un amigo querido del muerto, debe leer el texto funerario en su oído, pero sin tocarlo.

[25] Marcelle Lalou: "Le chemin des morts dans les croyances de Haute Asie", *Revue de l'Histoire des Religions,* vol. 135, 1949, pp. 42-8.

[26] *Ibid.,* p. 44. Cf., la montaña de hierro encontrada por el chamán altaico en su descenso a los Infiernos. Las torturas infligidas por los *râksasa* recuerdan en todo los sueños iniciáticos de los chamanes siberianos.

[27] D. L. Snellgrove: *Buddhist Himalaya* (Nueva York, 1957), p. 265.

[28] Cf., nuestro *Le Yoga,* pp. 251 *ss.*

[29] H. Maspéro: "Légendes mythologiques dans le Chou king", *Journal Asiatique,* t. 204, 1924 (pp. 1-100), pp. 94 *ss.;* F. Kiichi Numazawa: *Die Weltanfänge in der japanischen Mythologie,* pp. 314 *ss.*

[30] Luigi Vannicelli: *La religione dei Lolo,* p. 44.

[31] A. Henry: "The Lolos and other tribes of Western China", *Journal of the Royal Anthropological Institute,* vol. XXXIII, 1903 (pp. 96-107) p. 103.

[32] Cf. Marshall: *The Karen, people of Burma: a Study in Anthropology and Ethnology,* Colombo, 1922, p. 245; Vannicelli, *op. cit.,* p. 175; nuestro *Traité d'Histoire des Religions,* p. 291. El llamamiento del alma del enfermo es parte integrante del ceremonial chamánico entre los Kachines y los Palaungs de Birmania, los Lajeros, los Garos y los Lushai de Assam; cf. Frazer: *Aftermath,* pp. 216-20. Cf., también Nguyèn-Van-Khoan: *Le Repêchage de l'âme, avec une note sur les hôn et les phách d'après les croyances tonkinoises actuelles* (en "Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient", XXXIII, Hanoi, 1933, páginas 11-34). Sobre los tambores metálicos en el culto de los muertos de los Garo, los Karen y otros grupos afines, cf. R. Heine-Geldern: "Bedeutung und Herkunft der ältesten hinterindischen Metalltrommeln (Kesselgongs)", *Asia Major,* vol. 8, 1933, pp. 519-37.

[33] Hans J. Wehrli: *Beitrag zur Ethnologie der Chingpaw (Kachin) von Ober-Burma,* Supl. del vol. XVI del *Internationales Archiv für Ethnologie,* Leiden, 1904, p. 54 (según Sladen). El chamán "ching po" *(tumsa)* utiliza también un "lenguaje secreto" *(ibid.,* p. 56). La enfermedad se considera como el rapto del alma o una escapada suya *(ibid.).* Cf., también Yule-Cordier: *The Book of Ser Marco Polo,* II, pp. 97 *ss.* Sobre la iniciación del *Mwod Mod* entre los Thai negros de Laos, véase Pierre-Bernard Lafont: *Pratiques médicales des Thai noirs du Laos de l'ouest* (en "Anthropos", LIV, 1959, pp. 819-40), páginas 825-27.

[34] Cf. G. Morechand: *Principaux traits du chamanisme méo blanc en Indochine* (en "Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient", XLVII, 2, Hanoi, 1955, pp. 509-46), en particular pp. 513 *ss.,* 522 *ss.*

[35] Cf. Jacques Bacot: *Les Mo-so,* Leyden, 1913; Joseph F. Rock: *The ancient Na-khi kingdom of Southwest China,* 2 vols., Harvard-Yenchin Institute Monograph Series, vol. IX, Cambridge, Mass., 1947.

[36] Joseph F. Rock: "Studies in Na-khi literature: I. The birth and origin of Dto-mba Shi-lo, the founder of the Mo-so shamanism according to Mo-so manuscripts", *Artibus Asia,* vol. VII, 1-4, Leipzig, 1937, pp. 5-87; el mismo texto en el *Bulletin de l'École française d'Extrême Orient,* vol. XXXVII, Hanoi, 1937, pp. 1-39; II. "The Na-khi hâ zhi p'i or the road the gods decide", *ibid. Bulletin,* pp. 40-119.

El mismo autor ha publicado recientemente *Contributions to the Shamanism of the Tibetan-Chinese Borderland* (en "Anthropos", LIV, 1959, pp. 796-818), cuya primera parte está consagrada al *llü-bu*, el brujo auténtico de los Na-khi. Según todas las probabilidades, antiguamente el cargo de *llü-bu* era desempeñado por mujeres (p. 797). Este cargo no es hereditario y la vocación se declara por una crisis casi psicopática; la persona destinada a convertirse en *llü-bu* baila hasta el templo de una divinidad protectora. "Se cuelga cierto número de pañuelos rojos a una cuerda" por encima de la imagen del dios. Si la divinidad "acepta al hombre, uno de los pañuelos le caerá encima". Si no, "el hombre no es considerado más que un epiléptico y un loco y se le lleva a casa" (pp. 797-98 — un párrafo que hay que agregar a la documentación que hemos dado sobre "Chamanismo y psicopatología"; cf., antes, páginas 37 *ss.*). Durante la sesión, los espíritus hablan por la boca del *llü-bu*, pero él no los encarna, no está "poseído" (p. 800, etc.). El *llü-bu* hace gala de poderes típicamente chamánicos: camina por el fuego y toca hierro al rojo vivo (p. 801). El estudio de Rock contiene asimismo observaciones personales sobre el *Nda-pa*, el brujo mo-so del Yun-nan (China) (pp. 801 *ss.*), y sobre el *srung-ma* tibetano, el "guardián de la Fe" (pp. 806 *ss.*). Cf., también S. Hummel: *Die Bedeutung der Na-khi für die Erforschung der tibetischen Kultur.*

37 J. F. Rock: "The Muan bpö ceremony or the sacrifice to heaven as practiced by Na-khi", *Monumenta Serica,* XIII, Pekín, 1948 (pp. 1-160), pp. 3 *ss.*

38 Véase la traducción comentada que da Rock, *Studies...*, II, pp. 46 *ss.* y 55 *ss.* El número de dichos textos es considerable, *ibid.*, p. 40.

39 En efecto, todos estos ritos funerarios repiten de algún modo la creación del mundo y la biografía de Dto-mba Shi-lo; cada texto empieza evocando la cosmogonía y relata luego el nacimiento milagroso y las gestas heroicas de Shi-lo en su lucha contra los demonios. Esta reactualización de un *illud tempus* mítico y del acontecimiento primordial que ha revelado la eficacia de los gestos del Primer Chamán —gestos que se han hecho después ejemplares y reiterables *ad infinitum*— es la conducta normal del hombre arcaico; cf., nuestro *Mythe de l'Éternel Retour,* pp. 44 *ss.* y *passim.*

40 Rock: *Studies,* II, pp. 91 *ss.* y 101 *ss.* También *id.: The Zhi Mä Funeral Ceremony of the Na-khi of Southwest China: Described and Translated from Na-khi Manuscripts* (Viena y Modling, 1955), pp. 95 *ss.*, 105 *ss.*, 116 *ss.*, 119 *ss.* y *passim.*

41 Cf. Couvreur: *Li-Ki ou mémoires sur les bienséances et les cérémonies,* 2ª ed., Ho-kien-fu, 1927, I, pp. 85, 181 y 199 *ss.*; II, pp. 11, 125, 204, etc.; J. J. M. Groot: *The Religious system of China,* Leiden, 6 vol., 1892-1910, I, pp. 245 *ss.* Sobre los conceptos chinos de la vida después de la muerte, cf. E. Erkes: "Die alt-chinesischen Jenseitsvorstellungen", *Mitteilungen der Gesellschaft für Völkerkunde,* I, Leipzig, 1933, pp. 1-5; *id.:* "The God of death in ancient China", *T'oung Pao,* t. 35, Leyden, 1940, pp. 185-210.

42 Cf., por ejemplo, Theo Körner: "Das Zurückrufen der Seele in Kueichou", *Ethnos,* vol. III, 4-5, 1938, pp. 108-12.

43 E. Erkes: *Das "Zurückrufen der Seele" (Chao-Hun) des Sung Yüh* (Disertación inaugural), Leipzig, 1914. Cf., también H. Maspero: *Les Religions chinoises* (Mélanges posthumes sur les religions et l'histoire de la Chine, I. París, 1950), pp. 50 *ss.*

44 Este tipo de curación se practica todavía en nuestros días; cf. De Groot: *Religious system,* t. VI, pp. 1284 y 1319. El hechicero tiene el poder de llamar

y reintegrar incluso el alma de un animal muerto: cf., *ibid.*, p. 1214, la resurrección de un caballo.

El brujo tailandés envía algunas de sus almas a la búsqueda del alma perdida del enfermo, y no olvida advertirles que tomen el buen camino al regresar a este mundo. Cf. Maspero: *Les Religions Chinoises*, p. 218.

45 Ed. Chavannes: *Les mémoires historiques de Se-Ma-Ts'ien* [*Ssu-ma Ch'ien*], París, 5 vol., 1895-1905, vol. I, p. 74. Cf., otros textos en B. Laufer: *The prehistory of aviation*, pp. 14 *ss.*

46 Acerca de dicho problema, véase E. Erkes: "Der Primat des Weibes im alten China", *Sinica*, vol. IV, 1935, pp. 166-76. Sobre las hijas de Yao y las pruebas para la sucesión al trono, cf. Marcel Granet: *Danses et légendes de la Chine ancienne*, París, 1926, I, pp. 276 *ss.*, y *passim*. Para una crítica de los puntos de vista de Granet, cf. Carl Hentze: *Bronzegerät, Kultbauten, Religion im ältesten China der Shang-Zeit* (Amberes, 1951), pp. 188 *ss.*

47 Marcel Granet: "Remarques sur le taoïsme ancien", *Asia Major*, vol. II, Leipzig, 1925 (pp. 145-51), p. 149. Véase también *Danses et légendes*, I, pp. 239 *ss.* y *passim*. Sobre los elementos arcaicos del mito de Yü el Grande, cf. Carl Hentze: *Mythes et symboles lunaires*, Amberes, 1932, pp. 9 *ss.* y *passim*. Sobre la danza de Yü, cf. W. Eberhard: *Lokalkulturen im alten China* (1ª parte: *Die Lokalkulturen des Nordens und Westens*, Leyden 1942; 2ª parte: *Die Lokalkulturen des Südens und Ostens*, "Monumenta Serica", III, Pekín, 2 vol., 1942), 1ª parte, pp. 362 *ss.*; 2ª parte, pp. 52 *ss.*

48 En China, como entre los tailandeses, encontramos el recuerdo de la comunicación que existía entre el cielo y la tierra en los tiempos míticos. Según los mitos, esta comunicación fue rota a fin de que los dioses no pudieran ya descender a oprimir a los hombres (versiones chinas) o para que los hombres no importunaran más a los dioses (versiones tailandesas). Cf. H. Maspero: *Les Religions chinoises*, pp. 186 *ss.* Véase también *supra*, pp. 334 *ss.* La explicación dada por las versiones chinas denota una reinterpretación tardía de un tema mítico arcaico.

49 Sobre la relación entre las alas, las plumas, el vuelo y el taoísmo, cf. M. Kaltenmark (ed. y trad.): *Le Lie-sien tchouan (Biographies légendaires des Immortels taoïstes de l'antiquité)* Pekín, 1953, pp. 12 *ss.*

50 B. Laufer: *The prehistory of aviation*, pp. 26 *ss.*, que da también otros ejemplos. *Ibid.*, pp. 31 *ss.* y 90, sobre la cometa en China, y pp. 52 *ss.*, sobre las leyendas del vuelo mágico en la India.

51 E. Erkes: *The God of Death in ancient China*, p. 203.

52 P. Franz Biallas: "K'üh Yüan's 'Fahrt in die Ferne' (Yüan-yu)", *Asia Major*, vol. VII, 1932 (pp. 179-241), pp. 210, 215, 217, etcétera.

53 Cf., los cuentos del siglo XVII resumidos por L. Vannicelli: *La religione dei Lolo*, pp. 164-6, según J. Brand: *Introduction to literary Chinese*, 2ª ed., Pekín, 1936, pp. 161-75. Véase también Eberhard, *Lokalkulturen im alten China*, II, p. 50.

54 J. J. de Groot: *Religious system*, vol. VI, pp. 1190-91. Observemos que la mujer poseída por los *chen* llevaba el nombre de *wou*, es decir, el nombre que se ha convertido luego en término general para designar al chamán. Podríamos sentirnos tentados de ver en ello la prueba de la anterioridad de las mujeres-chamanas. Sin embargo, hay motivos para creer que la *wou*, mujer poseída por los *chen*, fue precedida por el chamán de careta y piel de oso, el chamán danzarín, que Hopkins cree haber identificado en una inscripción de la época Chang y en otra de principios de la dinastía Tcheou;

cf. L. C. Hopkins: "The bearskin, another pictographic reconnaissance from primitive prophylactic to present day panache. A Chinese epigraphic puzzle", *Journal of the Royal Asiatic Society,* 1ª y 2ª partes, 1943, pp. 110-7; *id.: The shaman or Chinese Wu: his inspired dancing and versatile character, ibid.,* 1ª y 2ª partes, 1945, pp. 3-16. El "chamán danzarín" con careta de oso, pertenece a una ideología dominada por la magia de la caza, donde el papel del hombre es el que predomina. Y sigue desempeñando un papel de importancia en los tiempos históricos: el jefe exorcista vestía una piel de oso con cuatro ojos de oro (E. Biot: *Le Tcheou-li, ou Rites des Tcheou,* París, 1851, vol. II, p. 225). Pero aunque todo esto parece confirmar la existencia de un chamanismo masculino en la época protohistórica, esto no quiere decir que el chamanismo de tipo *wou* —que estimula en alto grado la "posesión"— no sea un fenómeno mágico-religioso dominado por la mujer. Véase además E. Rousselle: *Sinica,* XVI, 1941, pp. 134 *ss.;* Arthur Waley: *The nine songs. A study of shamanism in ancient China,* Londres, 1955. Véase también Erkes: *Der Schamanistische Ursprung des chinesischen Ahnenkultus* (en "Sinológica", II, 4, Basilea, 1950, pp. 253-62); H. Kremsmayer: *Schamanismus und Seelenvorstellungen im alten China* (en "Archiv für Völkerkunde", IX, Viena, 1954, pp. 66-78).

55 H. Maspero: *Les religions chinoises,* pp. 34, 53-4; *id.: La Chine antique,* París, 1927, pp. 195 *ss.*

56 Se ha pensado incluso en identificar el taoísmo con el Bon-Po chamanizante; véase, *supra,* p. 335. Acerca de la asimilación de elementos chamánicos para el nuevo taoísmo, véase también Eberhard: *Lokalkulturen,* II, pp. 315 *ss.* No debe olvidarse tampoco la influencia de la magia hindú, que pertenece indudablemente al periodo siguiente a la penetración de los monjes budistas en China. Por ejemplo, Fo-t'u-Têng, monje budista de Koutcha, que había visitado Cachemira y otras regiones de la India, llega a China en 310, y realiza muchas proezas mágicas: sobre todo, profetizaba, al son de las campanas; cf. A. F. Wright: "Fo-t'u-Têng. A Biography", *Harvard Journal of Asiatic Studies,* XI, 1948 (pp. 321-70), pp. 337 *ss.,* 346 y 362. Ahora bien, es sabido que los "sonidos místicos" desempeñan un papel importante en ciertas técnicas yógicas y que, para los budistas, las voces de los Devas y los Yaksas se parecían al son de las campanas de oro (véase nuestro *Le Yoga,* pp. 377 *ss.*).

57 Acerca de los elementos sexuales y licenciosos de las ceremonias de los *wou,* véase De Groot, VI, pp. 1235 y 1239.

58 De Groot, pp. 1248 *ss. Ibid.,* p. 1250, *n.* 3, el autor cita, según McMahon, *The Karens of the Golden Chersonese,* Londres, 1876, p. 158, un rito similar entre los Kakhyen birmanos. Véanse otros ejemplos (los Tch'ouang, una tribu tailandesa de la provincia de Kouang-si; aborígenes del norte de Formosa) en R. Rahmann: *Shamanistic and Related Phenomena in Northern and Middle India,* pp. 737, 741, *n.* 168.

59 Acerca del chamanismo en la China moderna, cf. P. H. Doré: *Manuel des superstitions chinoises,* Shanghai, 1936, pp. 20 y 39 *ss.,* 82, 98, 103, etc.; Shirokogorov: *Psychomental complex of the Tungus,* pp. 388 *ss.* Sobre los cultos de médiums en Singapur, cf. Alan J. A. Elliott: *Chinese Spirit-Medium Cults in Singapore* (Londres, 1955), en particular, pp. 47 *ss.,* 59 *ss.,* 73 *ss.,* 154 *ss.;* sobre el chamanismo entre las tribus aborígenes de Formosa, cf. M. D. Coe: *Shamanism in the Bunun Tribe, Central Formosa* (en "Ethnos", XX, 4, 1955, pp. 181-98). La obra de Tcheng-tsu Shang: *Der Schamanismus in China,* Hamburgo, disertación en 1934, no nos fue accesible.

[60] Richard Wilhelm (trad.): "Chinesische Volksmärchen", *Märchen der Weltliteratur,* ser. II, pp. 90 *ss.,* Jena, 1927.

[61] R. Wilhelm, *op. cit.,* pp. 116 *ss.* Véase *ibid.,* pp. 184 *ss.,* el relato de otro viaje a los Infiernos.

[62] R. Wilhelm, *op. cit.,* pp. 126-7. Junto a esos relatos de descendimientos, el número de aquellos que se refieren a ascensiones y otros milagros mágicos es, en la colección de R. Wilhelm, muy superior. Cf., también W. Eberhard: *Typen chinesischer Volksmärchen* (FFC, L, Nº 120, Helsinki, 1937), s.v. "Aufsteigen in Himmel".

[63] Cf. C. Hentze: *Mythes et symboles lunaires,* pp. 6 *ss.,* y "Le culte de l'ours et du tigre et le *t'ao-t'ié*", *Zalmoxis,* I, 1938 (pp. 50-68), p. 54; *id.: Die Sakralbronzen und ihre Bedeutung in der frühchinesischen Kulturen,* p. 19; M. Granet: *Danses et légendes,* II, pp. 563 *ss.*

[64] A. Irving Hallowell: "Bear ceremonialism in the northern hemisphere", *American Anthropologist,* vol. 28, 1926, pp. 1-175; N. P. Dyrenkova: "Bear worship among Turkish tribes of Siberia", *Proceedings of the 23rd International Congress of Americanists,* 1928, Nueva York, 1930, pp. 411-40; Hans Findeisen: "Zur Geschichte der Bärenzeremonie", *Archiv für Religionswissenschaft,* vol. 37, 1941, pp. 196-200; A. Alföldi: "Le culte de l'ours et le matriarcat en Eurasie", *Közlemények* (en húngaro), L, Budapest, 1936, pp. 5-17; debemos a la amabilidad del profesor Alföldi la traducción al inglés de este importante artículo; cf., también Marius Barbeau: "Bear Mother", *Journal of American Folklore,* vol. 59, 231, 1946, pp. 1-12.

[65] Cf. Dyrenkova, *op. cit.,* p. 453; C. Hentze: *Le culte de l'ours et du tigre,* p. 68; *id.: Die Sakralbronzen,* pp. 45 y 161.

[66] Sobre todo esto, véanse las obras de Hentze, especialmente *Mythes et symboles lunaires; Objets rituels, croyances et dieux de la Chine antique et de l'Amérique; Frühchinesische Bronzen und Kultdarstellungen.*

[67] Se encuentran muchos motivos de animales y sobre todo ornitomorfos en la más antigua iconografía china; Hentze: *Die Sakralbronzen,* pp. 115 *ss.* Varios de estos motivos iconográficos recuerdan los dibujos de los trajes chamánicos (por ejemplo, las serpientes, Figs. 146 a 148). El traje del chamán siberiano ha recibido probablemente la influencia de ciertas ideas mágico-religiosas chinas, *ibid.,* p. 156. Cf., también *id.: Schamanenkronen zur Han-Zeit in Korea* (en "Ostasiatische Zeitschrift", n.s. IX, 5, Berlín 1933, pp. 156-63); *id.: Eine Schamanendarstellung auf einem Han-Relief* (en "Asia Major", n.s., I, Leipzig, 1944, pp. 74-77): *id.: Eine Schamanentracht in ihrer Bedeutung für die altchinesische Kunst und Religion* (en "Jahrbuch für prähistorische ethnographische Kunst", XX, Berlín, 1960-63, pp. 55-61) Alfred Salmony interpreta como de chamanes los dos danzantes con cuernos de venado encontrados en un grabado sobre un vaso de bronce del fin de la dinastía Tch'ou descubierto, al menos supuestamente, en Tchang-cha; cf. *Antler and Tongue: an Essay on Ancient Chinese Symbolism and Its Implications* (Ascona, 1954). En su reseña sobre la obra de Salmony en *Artibus Asiae* (XVIII, Leipzig, 1955, pp. 85-90), Heine-Geldern acepta esta interpretación y hace notar que William Watson ya había llegado a la misma conclusión en su artículo *A Grave Guardian from Ch'angsha* (en "British Museum Quarterly", XVII, 3, Londres, 1952, pp. 52-56). También habría que hacer todo un estudio sobre la influencia eventual del traje chamánico sobre la armadura militar; cf. K. Meuli: *Scythica,* pp. 147, *n.* 8; F. Altheim: *Geschichte der Hunnen,* I, pp. 311 *ss.* El traje del chamán chino, que lleva una coraza de escamas de metal, se encuentra ya en el periodo

arcaico; cf. B. Laufer: *Chinese Clay Figures* (Field Museum of Natural History, Anthropological Series, XIII, 2, Chicago, 1914), en particular pp. 196 *ss.* y XV-XVII.

[68] Debe asimismo tenerse en cuenta el papel de la metalurgia y de su simbolismo en la constitución de la magia y de la mística chinas prehistóricas. Véase M. Granet: *Danses et légendes*, II, pp. 496 *ss.*, 505 *ss.* Ahora bien, ya se conocen las relaciones entre el chamanismo y los fundidores y herreros; véase *infra* pp. 361 *ss.* Véase también M. Eliade: *Forgerons et alchimistes*, pp. 65 *ss.*

[69] Cf. D. Schröder: *Zur Religion der Tujen*, artículo posterior, en particular pp. 235 *ss.*; L. M. J. Schram: *The Monguors of the Kansu-Tibetan Border. II: Their Religious Life* (Filadelfia, 1957), pp. 76 *ss.*, 91 *ss.*

[70] Cf. W. Heissig: *Schamanen und Geisterbeschwörer im Küriye-Banner*, pp. 40 *ss.*; *id.*: *A Mongolian Source to the Lamaist Suppression of Shamanism in the 17th Century* (en "Anthropos", XLVIII, 1953, pp. 1-29, 493-536), páginas 500 *ss.* y *passim.*

[71] Cf. J. P. Roux: *Éléments chamaniques dans les textes pré-mongols* (en "Anthropos", LIII, 1-2, 1958, pp. 133-42).

[72] Cf. Heissig: *Schamanen und Geisterbeschwörer*, pp. 42 *ss.* Sobre el chamanismo mongol, cf., también W. Schmidt: *Der Ursprung der Gottesidee*, X, pp. 94-100, y las notas de N. Poppe sobre su último libro en *Anthropos* (XLVIII, 1953, pp. 327-32) pp. 327-28; V. Diószegi: *Problems of Mongolian Shamanism (Report of an Expedition Made in 1960 in Mongolia)* (en "Acta ethnographica", X, fasc. 1-2, Budapest, 1961, pp. 195-206).

[73] Cf. Eberhard: *Lokalkulturen*, II, pp. 313 *ss.*; C. Haguenauer: *Sorciers et sorcières de Corée* (en "Bulletin de la Maison Franco-Japonaise", II, 1, Tokio, 1929, pp. 47-65).

[74] Acerca del chamanismo, cf., las indicaciones dadas, según el manuscrito inédito de Masao Oka, por Alexander Slawik: *Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen*, pp. 677, 688 *ss.*, 733, 757. Véase también la crítica al método de Masao Oka en Charles Haguenauer: *Origines de la civilisation japonaise. Introduction à l'étude de la préhistoire du Japon* (vol. I, París, 1956), pp. 172-78.

[75] *Schamanismus in Japan* (en "Paideuma", VI, 7, 1958, pp. 367-80), pp. 368.

[76] *Ibid.*, pp. 374. Cf. W. P. Fairchild: *Shamanism in Japan* (en "Folklore Studies", XXI, 1962, pp. 1-122); Ichiro Hori: *Penetration of Shamanic Elements into the History of Japanese Folk Religion* (Festschrift A. E. Jensen, Munich, 1964, pp. 245-265); Kamata Hisaki: *"Daughters of the Gods": Shaman-Priestesses in Japan and Okinawa* ("Monumenta Nipponica Monographs", nº 25, 1966, pp. 56-73).

[77] Es bien conocida la atracción ejercida por los poderes mágicos del sexo opuesto; cf. Eliade: *Naissances Mystiques*, pp. 172 *ss.*

CAPÍTULO XIII

[1] Freda Kretschmar: *Hundestammvater und Kerberos*, 2 vols., Stuttgart, 1938, cf., especialmente II, pp. 222 *ss.* y 258 *ss.* Véase también W. Koppers: "Der Hund in der Mythologie der zirkumpazifischen Völker", *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, vol. I, 1930, pp. 359 *ss.*, y las observacio-

nes de P. Pelliot en *T'oung Pao,* vol. 28, 1931, pp. 463-70. Sobre el antepasado-perro entre los Turco-Mongoles, cf. Pelliot, *ibid.,* y Rolf Stein: *Leao-Tche,* pp. 24 *ss.* Acerca del papel mitológico del perro en la China antigua, véase E. Erkes: "Der Hund im alten China", *T'oung Pao,* vol. 37, 1944 (pp. 186-225), pp. 221 *ss.* Sobre el perro infernal en las concepciones hindúes, cf. E. Arbman: *Rudra,* pp. 257 *ss.;* B. Schlerath: "Der Hund bei den Indogermanen", *Paideuna,* VI, 1, 1954, pp. 25-40; en la mitología germánica, H. Güntert: *Kalypso,* La Haya, 1919, pp. 40 *ss* y 55 *ss.;* en el Japón —donde no es animal funerario—, Alexander Slawik: *Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen,* pp. 700 *ss.* En el Tibet, S. Hummel: *Der Hund in der religiösen Vorstellungswelt des Tibeters* (en "Paideuma, VI, 8, 1958, pp. 500-09; VII, 7, 1961, pp. 352-61).

2 L. Malten: "Das Pferd in Totenglauben", *Jahrbuch des Kaiserlichen Deutschen Archäeologischen Instituts,* vol. 29, Berlín, 1914, pp. 179-256; cf., también V. I. Propp: *Le radici storiche dei racconti di fate,* pp. 274 *ss.*

3 Cf. Höfler: *Kultische Geheimbünde der Germanen,* pp. 46 *ss.;* Alexander Slawik: *Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen,* pp. 692 *ss.*

4 Cf. J. Warnek: *Die Religion der Batak,* p. 88.

5 Cf. Spies y Zoete: *Dance and drama in Bali,* Londres, 1938, p. 78.

6 Biren Bonnerjea: "Materials for the study of Garo ethnology", *Indian Antiquary,* vol. 58, Bombay, 1929, pp. 121-7; Verrier Elwin: "The hobby horse and the ecstatic dance", *Folk-lore,* vol. 53, Londres, 1942 (pp. 209-13), p. 211; *id.: The Muria and their Ghotul,* Bombay, 1947, pp. 205-9.

7 Elwin: *The hobby horse,* pp. 212-13; *The Muria,* p. 208.

8 Shamrao Hivale: "The Laru Kaj", *Man in India,* vol. 24, Ranchi, 1944, p. 122, citado por Elwin: *The Muria,* p. 209. Cf., también W. Archer: *The vertical man. A study in primitive Indian sculpture,* Londres, 1947, pp. 41 *ss.,* sobre la danza extática con las imágenes de los caballos (Bihar).

9 Cf. W. Koppers: "Monuments to the dead of the Bhils and other primitive tribes in Central India: a contribution to the study of the Megalith problem", *Annali Lateranensi,* vol. VI, ciudad del Vaticano, 1942, pp. 117-206; Elwin: *The Muria,* pp. 210 *ss.* (fig. 27, 29 y 30).

10 Elwin: *The Muria,* p. 150. En lo que concierne al caballo en el chamanismo del norte de la India, véase también R. Rahmann: *Schamanistic and Related Phenomena in Northern and Middle India,* pp. 724-25.

11 Sandschejew: *Weltanschauung und Schamanismus der Alaren Burjaten,* p. 608. En las creencias de los Tunguses, la "Madre de los Animales" de los chamanes concibe un cabrito de ocho patas; cf. G. V. Ksenofontov: *Legendy y rasskazy,* pp. 64 *ss.*

12 Höfler, *op. cit.,* pp. 51 *ss.;* Slawik, pp. 694 *ss.*

13 Cf. R. Wolfram: "Robin Hood und Hobby Horse", *Wiener Prähistorische Zeitschrift,* vol. 19, 1932, pp. 357 *ss.;* A. van Gennep: *Le Cheval-jupon* ("Cahiers d'Ethnographie folklorique", núm. 1), París, 1945.

14 V. I. Propp, *op. cit.,* p. 286.

15 Cf. M. A. Czaplicka: *Aboriginal Siberia,* pp. 204 *ss.* Sobre la importancia del herrero entre los pueblos del Yenisei, antiguamente, cf. Radlov: *Aus Sibirien,* I, pp. 186 *ss.* Ver también F. Altheim: *Geschichte der Hunnen,* I, pp. 195 *ss.;* D. Schröder: *Zur Religion der Tujen des Siningebietes (Kukunor),* artículo tercero, pp. 828, 830; H. Findeisen: *Schamanentum,* pp. 94 *ss.* Para todo lo relativo, véase Eliade: *Forgerons et alchimistes,* en particular pp. 57 *ss.* Véase también Hummel: *Der göttliche Schmied in Tibet* (en "Folklore Studies", XIX, 1960, pp. 251-72).

[16] Sieroszewski: *Du chamanisme d'après les croyances des Yakoutes*, p. 319. Cf., también W. Jochelson: *The Yakut*, pp. 172 *ss.*

[17] A. Popov: "Consecration ritual for a blacksmith novice among the Yakuts", *Journal of American Folklore*, vol. 46, 181, 1933 (pp. 257-71), pp. 258-60.

[18] A. Popov, *op. cit.*, pp. 260-1. Recuérdese el papel de los chamanes-herreros ("diablos") en los sueños iniciáticos de los futuros chamanes. En cuanto a la casa de K'daai Maqsin, se sabe que el chamán altaico oye, durante su descenso extático, ruidos metálicos. Erlik encadena con grillos de hierro las almas capturadas por los malos espíritus (Sandschejew, p. 953). Según las tradiciones de los Tonguses y de los Orotchis, la cabeza del futuro chamán es forjada al mismo tiempo que los adornos de su traje, en el mismo horno: cf. A. Friedrich y G. Buddruss: *Schamanen geschichten aus Sibirien*, p. 30.

[19] Los tibetanos reconocen igualmente un protector divino del herrero y sus nueve hermanos. Cf. R. de Nebesky-Wojkowitz: *Oracles and Demons of Tibet*, p. 539.

[20] Los herreros dogons toman con la mano un hierro enrojecido para recordar las prácticas de los primeros herreros; cf. M. Griaule: *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemmêli* (París, 1949), p. 102.

[21] Cf. M. Eliade: *Forgerons et alchimistes*, pp. 57 *ss.* y *passim*.

[22] Cf. Walter Cline: *Mining and metallurgy in Negro Africa* ("General Series of Anthropology", núm. 5, Menasha, 1937); cf., también B. Gutmann: "Der Schmied und seine Kunst im animistischen Denken", *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. 44, 1912, pp. 81-93; Webster: *Magic*, pp. 165-7.

[23] Por ejemplo, entre los Bari del Nilo Blanco (Richard Andrée: *Die Metalle bei den Naturvölkern; mit Berücksichtigung prähistorischer Verhältnisse*, Leipzig, 1884, pp. 9 y 42), entre los Joloff, los Tibbu (Andrée, pp. 41-3), los Wa Ndorobbo y los Masai (Cline, p. 114, etc.).

[24] Los Ba Lolo del Congo atribuyen a los herreros un origen real (Cline, p. 22). Los Wa Chagga los honran y temen a la vez (*ibid.*, p. 115). La identificación parcial de los herreros con los jefes se encuentra entre varias tribus congolesas: los Ba Songe, los Ba Holoholo, etc. (Cline, p. 125).

[25] Cf. Cline, *op. cit.*, p. 119; Eliade: *Forgerons et alchimistes*, pp. 100 *ss.*

[26] Cline, p. 120 (Bayeke, Ila, etc.).

[27] Höfler: *Kultische Geheimbünde der Germanen*, pp. 54 *ss.* Sobre las relaciones metalurgia-magia en las tradiciones mitológicas finesas, cf. Meuli: *Scythica*, p. 175.

[28] Slawik: *Kultische Geheimbünde*, pp. 697 *ss.*

[29] Marcel Granet: *Danses et légendes*, vol. II, pp. 609 *ss.* y *passim*.

[30] Cf. L. Gernet y A. Boulanger: *Le génie grec dans la religion*, París, 1932, p. 79; Bengt Hemberg: *Die Kabiren*, Upsala, 1950, pp. 286 *ss.* y *passim*. Sobre las relaciones entre herrero, danzarín y hechicero, cf. Robert Eisler: "Das Qainszeichen und die Qeniter", *Le Monde Oriental*, vol. 23, fasc. 1-3, Upsala, 1929, pp. 48-112.

[31] Cf. Sarat Chandra Roy: *The Birhors: a Little-Known Jungle Tribe of Chota Naypur*, Ranchi, 1925, pp. 402 *ss.* (Birhor); E. T. Dalton: *Descriptive ethnology of Bengal*, Calcuta, 1872, pp. 186 *ss.* (Munda); P. Dehon: "Religion and customs of the Uraons", *Memoirs of the Asiatic Society of Bengal*, vol. I, núm. 9, Calcuta, 1906, pp. 128 *ss.* (*Oraons*). Acerca de todo este problema, véase la memoria, copiosa, pero audaz, de Walter Ruben: *Eisenschmiede und Dämonen in Indien*, pp. 11 *ss.*, 130 *ss.*, 149 *ss.* y *passim*.

[32] I. Propp: *Le radici storiche dei racconti di fate*, pp. 284 *ss.*, donde cita ejemplos de chamanes gilyakos y esquimales.

[33] R. F. Fortune: *Sorcerers of Dobu*, pp. 295 *ss.* Cf., también A. R. Brown: *The Andaman islanders*, pp. 266 *ss.*

[34] Webster: *Magic*, p. 7, donde cita a W. E. Armstrong: *Rossel Island*, Cambridge, 1928, pp. 172 *ss.*

[35] Webster: *Magic*, p. 27; cf. Codrington: *The Melanesians*, pp. 191 *ss.*

[36] *Ibid.*, pp. 237-8. Sobre el "calor interior" y el "dominio del fuego", cf. Eliade: *Forgerons et alchimistes*, pp. 81 *ss.*

[37] J. Abbott: *The keys of power. A study of Indian ritual and belief*, Londres, 1932, pp. 5 *ss.*

[38] *Táin Bó Cuálnge*, resumido y traducido por Georges Dumézil: *Horace et les Curiaces*, pp. 35 *ss.*

[39] Cf. G. Dumézil: *Légendes sur les Nartes*, pp. 50 *ss.* y 179 *ss.*; *id.*: *Horace et les Curiaces*, pp. 55 *ss.*

[40] Se dice que los *medicine-men* caminan por el fuego, cf. A. P. Elkin: *Aboriginal Men of High Degree*, pp. 62 *ss.* Sobre la "caminata por el fuego", cf., la bibliografía de R. Eisler *Man into Wolf* (Londres, 1951), pp. 134-35. Es probable que el nombre magiar del chamán derive de una raíz que significa "calor, ardor, etc.", cf. János Balazs: *A magyar saman réülete (Die Ekstase der ungarischen Schamanen)*, pp. 438 *ss.*

[41] Esperamos volver de nuevo a este problema en el marco de un estudio comparativo más profundo de las ideologías y de las técnicas del "calor interior". Acerca de las estructuras de la imaginación del fuego, cf. G. Bachelard: *La psychanalyse du feu*, París, 1935.

[42] Véase, por ejemplo, A. Czaplicka: *Aboriginal Siberia*, pp. 175 *ss.*, 238, etc.; Kroeber: *The Eskimos of Smith Sound*, pp. 303 *ss.*; Thalbitzer: *Les magiciens esquimaux*, pp. 80-1; J. Layard: *Shamanism*, pp. 536 *ss.*; A. Métraux: *Le shamanisme chez les indiens de l'Amérique du Sud tropicale*, p. 209; Itkonen: *Heidnische Religion*, p. 116.

[43] Australia, W. J. Perry: *The Children of the Sun: a study of the Early History of civilization* (2ª ed.), Londres, 1926, pp. 396, 403 *ss.*; islas Trobriand, B. Malinowski: *The Argonauts of the Pacific*, Londres, 1932, pp. 239 *ss.* Los *nijamas* de las islas Salomón se transforman en aves y vuelan; cf. A. M. Hocart: "Medicine and witchcraft in Eddystone of the Salomons", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 55, Londres, 1925, pp. 231-2. Véanse también los documentos que hemos citado.

[44] John Layard: *Malekula*, pp. 504 *ss.*

[45] P. Wirz: *Die Marind-anim von höllandisch Süd-Neu-Guinea* (Hamburgo, 2 vol., 1922-25) II, p. 74, citado y traducido por L. Lévy-Bruhl: *La mythologie primitive. Le monde mythique des Australiens et des Papous*, París, 1935, p. 232.

[46] H. M. y N. K. Chadwick: *The growth of literature*, vol. III, p. 495; N. K. Chadwick: *Poetry and prophecy*, p. 27.

[47] John Layard: *Stone men of Malekula*, pp. 733-4.

[48] Así, por ejemplo, en Yap: véase Walleser: "Religiöse Anschauungen und Gebraüche der Bewohner von Jap, Deutsche südsee", *Anthropos*, vol. 8, 1913 (pp. 607-629), pp. 612 *ss.*

[49] Véase Kittredge: *Witchcraft in Old and New England*, pp. 243 *ss.* y 547-8 (bibliografía); Penzer-Tawney: *The ocean of story*, vol. II, p. 104; Stith Thom-

pson: *Motif-index of folk-literature*, vol. III, p. 217; Arne Runeberg: *Witches, demons and fertility magic*, pp. 15 *ss.*, 93 *ss.*, 105 *ss.* y 222 *ss.*

[50] Acerca del simbolismo del "vuelo por los aires" véase Ananda K. Coomaraswamy: *Figures of speech and figures of thought*, Londres, 1946, páginas 183 *ss.*

[51] Sobre el alma-ave véase J. von Negelein: "Seele als Vogel", *Globus*, vol. 79, pp. 357-61 y 381-4; James George Frazer: *Tabou et les périls de l'âme*, pp. 28 *ss.* Sobre el pájaro-psicopompo, L. Frobenius: *Die Weltanschauung der Naturvölker*, pp. 11 *ss.*; Frazer: *La crainte des morts*, trad. francesa, París, 1934, I, pp. 239 *ss.*

[52] Véase, por ejemplo, Gaston Bachelard: *L'air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement*, París, 1943, y nuestro artículo *Durohâna and the "waking dream"*; cf., también *id.*: *Mythes, rêves et mystères*, pp. 133 *ss.*

[53] Cf. G. Wilke: *Der Weltenbaum und die beiden kosmischen Vögel in der vorgeschichtlichen Kunst.*

[54] G. Róheim: *Hungarian Shamanism*, p. 38; cf., *id.*: *Hungarian and Vogul Mythology* ("Monographs of the American Ethnological Society, XXIII, Nueva York, 1954), pp. 49 *ss.*

[55] *Ein archäologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus*, en particular pp. 271 *ss.*; J. Maringer (*Vorgeschichtliche Religion*, p. 128) considera que se trata más bien de una imagen conmemorativa.

[56] Sobre la levitación en las sociedades primitivas, cf. O. Leroy: *La Raison primitive. Essai de réfutation de la théorie du prélogisme* (París, 1927), páginas 174 *ss.*

[57] *La lévitation* (París, 1928).

[58] Cf., además de los ejemplos citados en este libro, lo siguiente: Johannes Zemmrich: "Toteninseln und Verwandte geographische Mythen", *Internationales Archiv für Etnographie*, vol. IV, Leyden, 1891 (pp. 217-44), pp. 236 *ss.*; Rosalind Moss: *The life after death in Oceania and the Malay Archipelago*, ver "bridge"; Kira Weinberger-Goebel: *Melanesische Jenseitsgedanken*, pp. 101 *ss.*; Martti Räsänen: *Regenbogen-Himmelsbrücke*, *passim*; Theodor Koch: *Zum animismus der südamerikanischen Indianern*, pp. 129 *ss.*; F. K. Numazawa: *Die Weltanfänge in der japanischen Mythologie*, pp. 151 *ss.*, 313 *ss.*, 393; L. Vannicelli: *La religione dei Lolo*, pp. 179 *ss.*; Stith Thompson: *Motif-index of folk-literature*, vol. III, p. 22 (Fig. 152).

[59] Cf. Numazawa, *op. cit.*, pp. 155 *ss.* H. T. Fischer: *Indonesische Paradiesmythen*, pp. 207 *ss.*

[60] Entre las mujeres-chamanas de Ryukyu, cf. Slawik: *Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen*, p. 739.

[61] Cf. Miguel Asín Palacios: *La escatología musulmana en la Divina Comedia* (2ª ed.), Madrid-Granada, 1943, p. 282.

[62] *Ibid.*, pp. 181 *ss.* La concepción islámica del puente (*sirât*) es de origen persa, *ibid.*, p. 180.

[63] Cf., los textos reproducidos por H. Zimmer: *The king and the corpse: Tales of the soul's conquest of evil*, J. Campbell, ed., Nueva York, 1948, pp. 166 *ss.* y 173 *ss.* Cf., *ibid.*, p. 166 (Fig. 3) la bella imagen del "paso del puente-espada", sacada de un manuscrito francés del siglo XII.

[64] Martti Haavio: *Vänämöinen, Eternal Sage* ("Folklore Fellows Communications", LXI, 144, 1952), pp. 110 *ss.*

[65] E. S. C. Handy: *Polynesians religion*, Honolulu, Hawai, 1927, pp. 73 *ss.*

[66] Sobre el simbolismo hindú y céltico del puente, véase Luisa Coomara-

swamy: "The perilous bridge of welfare", *Harvard Journal of Asiatic Studies,* vol. VIII, 1944, pp. 196-213; cf., también Ananda K. Coomaraswamy: *Time and eternity,* Ascona, 1947, p. 28 y *n.* 36.

[67] Acerca de dichos motivos, A. B. Cook: *Zeus: a study in ancient religion,* Cambridge, 3 vols., 1914-40, III, 2ª parte, Apéndice P: "Floating Islands" (pp. 975-1016); Ananda Coomaraswamy: *Symplegades,* "Studies and Essays in the History of Science and Learning offered in Homage to George Sarton on the Occasion of his Sixtieth Birthday 31 August 1944", ed. M. F. Ashley Montagu, Nueva York, 1946, pp. 463-488. Eliade: *Naissances mystiques,* páginas 132 *ss.;* G. Hatt, *Asiatic Influence in American Folklore,* pp. 78 *ss.*

[68] Véase la fotografía de dicha escala utilizada por el hechicero Bhil en W. Koppers: *Die Bhil in Zentralindien,* Lám. XIII, Fig. 1.

[69] James Georges Frazer: *Folklore in the Old Testament: Studies in comparative religion, legend and law,* Londres, 3 vols. 1919, II, pp. 54-5.

[70] W. W. Skeat y Blagden: *Pagan Races of the Malay Peninsula,* II, pp. 108 y 114.

[71] H. H. Risley: *The tribes and castes of Bengal,* Calcuta, 4 vols., 1891-92, II, p. 75. Los rusos de Voronetz cuecen pequeñas escaleras de masa en honor de sus muertos, y a veces señalan en ellas —con siete rayas— los siete cielos. La costumbre ha sido también adoptada por los Cheremís; cf. Frazer: *Folklore in the Old Testament,* II, p. 57; *id.: La crainte des morts,* I, pp. 235 *ss.* Idéntica costumbre entre los rusos siberianos, cf. G. Ränk: *Die heilige Hinterecke,* p. 73. Sobre la escala en la mitología funeraria rusa, cf. I. Propp: *Le radici storiche dei racconti di fate,* pp. 338 *ss.*

[72] Cf., por ejemplo, Wallis Budge: *From fetish to God in Ancient Egypt,* Londres, 1934, p. 346: H. P. Blok: "Zur altägyptischen Vorstellung der Himmelsleiter", *Acta Orientalia,* vol. VI, 1928, pp. 257-69.

[73] Citado por R. Weill: *Le Champ des Roseaux et le Champ des Offrandes dans la religion funéraire et la religion générale,* París, 1936, p. 52. Cf., también J. H. Breasted: *The development of religion and thought in Ancient Egypt,* Londres, 1921, pp. 112 *ss.* y 156 *ss.;* W. Max Müller: *Egyptian [Mythology]* ("Mythology of All Races", XII, Boston y Londres, 1918), p. 176; J. W. Perry: *The primordial ocean,* pp. 263 y 266; Jacques Vandier: *La religion égyptienne,* París, 1944, pp. 71-2.

[74] Cf., por ejemplo, Wallis Budge: *The mummy: a Handbook of Egyptian Funerary Archaeology,* 2ª edición, Cambridge, 1925, pp. 324 y 327. Reproducción de escalas funerarias celestes, en Wallis Budge: *The Egyptian heaven and hell,* Londres, 3 vols. 1925, II, pp. 159 *ss.*

[75] Cf. F. Cumont: *Lux perpetua,* p. 282.

[76] Es, por lo menos, la hipótesis de A. B. Cook: *Zeus,* II, I, pp. 124 *ss.,* quien acumula, a su modo, un gran número de referencias sobre las escaleras rituales en otras religiones. Pero véase también W. K. C. Guthrie: *Orpheus and Greek religion,* p. 208.

[77] Cf. Cook: *Zeus,* II, I, p. 37 y pp. 127 *ss.* Cf., también C. M. Edsman: *Le baptême de feu,* Upsala-Leipzig, 1940, p. 41.

[78] W. Bousset: "Die Himmelsreise der Seele", *Archiv für Religionswissenschaft,* IV, 1901, pp. 136-69, 229-73, esp. pp. 156-69: véase también A. Jeremías: *Handbuch,* pp. 180 *ss.* El volumen VIII de "Vorträge" de la Bibliothek Warburg está dedicado a los viajes celestes del alma en las distintas tradiciones (Leipzig, 1930); cf., también F. Saxl: *Mithras,* Berlín, 1931, pp. 97 *ss.;* Benjamin Rowland: "Studies in the Buddhist art of Bâmiyân", p. 48.

[79] Nuestro *Traité d'histoire des religions,* pp. 201 *ss.* y 326 *ss.* Véase también *supra,* cap. VIII. No olvidemos tampoco otro tipo de ascensión celeste: la del Soberano o Profeta para recibir de manos del Dios supremo el "libro celeste", tema muy importante estudiado por Geo Widengren en *The ascension of the Apostle of God and the heavenly book.*

[80] Miguel Asín Palacio: *La escatología musulmana en la Divina Comedia,* p. 70. En otras tradiciones Mahoma llega hasta el Cielo a lomos de un ave: así el *Libro de la escala,* nos cuenta que hizo el viaje cabalgando en una "especie de pato, más grande que un burro y más pequeño que una mula", y guiado por el arcángel Gabriel; véase Enrico Cerulli: *Il "libro della scala" e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia* (Studi e Testi, 150, Ciudad del Vaticano, Biblioteca Apostólica Vaticana, 1949). Véanse (*supra* pp. 313 *s.*) los relatos análogos de santos musulmanes. "Vuelo mágico", escalada, ascensión, son fórmulas, por otra parte, análogas de un simbolismo y una experiencia mística idénticas.

[81] Cf. Edsman: *Le baptême de feu,* pp. 32 *ss.*

[82] Van der Leeuw: *La religion dans son essence et ses manifestations,* París, 1948, p. 484 con las referencias.

[83] San Juan de la Cruz representa las etapas de la perfección mística por una subida difícil: su *Subida del Monte Carmelo* describe los esfuerzos ascéticos y espirituales del alma, en la forma de la ascensión, larga y costosa, de una montaña. En ciertas leyendas de la Europa oriental, se considera la cruz de Cristo como un puente o una escala que le sirven al Señor para bajar a la Tierra, y a las almas para subir hasta Él; Harva (Holmberg): *Der Baum des Lebens,* p. 133. Acerca de la iconografía bizantina de la Escala del Cielo, cf. Coomaraswamy: *Svayamâtrnnâ: Janua Coeli,* p. 47.

[84] G. Carbonelli: *Sulle fonti storiche della chimica e dell'alchimia in Italia* (Roma, 1925), p. 39, Fig. 47; se trata de un códice de la Biblioteca Real de Módena.

[85] Cf. Alice Werner: *African* [*Mythology*], en "Mythology of All Races", VII, Boston y Londres, 1925, p. 136.

[86] Cf. A. E. Jensen y H. Niggemeyer: *Hainuwele: Volkserzählungen von der Molukken-Insel Ceram,* Francfort del Meno, 1939, pp. 51 *ss.,* 82, 84, etc.; *id.: Die Drei Ströme,* Leipzig, 1948, p. 164; H. M. y N. K. Chadwick: *The growth of literature,* III, p. 481, etc.

[87] Stith Thompson: *Motif-index of folk-literature,* III, p. 8.

[88] Cf., por ejemplo, R. Pettazzoni: *Saggi di storia delle religioni e di mitologia,* Roma, 1946, p. 68, *n.* 1; A. Riesenfeld: *The megalithic culture of Melanesia,* pp. 196 *ss.,* etc.

[89] Cf. A. Van Gennep: *Mythes et légendes d'Australie,* núms. XVII y LVI; Pettazzoni, *Saggi,* p. 67, *n.* 1; H. M. y N. K. Chadwick, III, p. 486, etc.; Harry Tegnaeus: *Le héros civilisateur. Contribution à l'étude ethnologique de la religion et de la sociologie africaines,* Upsala, 1950, p. 150, *n.* 1; etc.

[90] El hombre-médico de la tribu australiana Kulin, puede elevarse hasta "el Cielo Sombrío" que parece una montaña; A. W. Howitt: *The native tribes of South-East Australia,* p. 490. Cf., también W. Schmidt: *Der Ursprung der Gottesidee,* vol. III, pp. 845, 868 y 871.

[91] Cf. R. Pettazzoni: *Miti e leggende,* I, p. 63 (Thonga, etc.); H. M. y N. K. Chadwick: III, 481 (Dayacos marítimos); Frazer: *Folklore in the Old Testament,* II, p. 54 (Cheremís).

[92] H. H. Juynboll: *Religionen der Naturvölker Indonesiens,* p. 583 (Indone-

sia); Frazer: *Folklore*, II, pp. 52-53 (Indonesia); Roland Dixon: *Oceanic [Mithology]*, "Mythology of All Races", IX, Boston y Londres, 1916, p. 156; Alice Werner: *African [Mythology]*, p. 135; H. B. Alexander: *Latin American [Mithology]*, p. 271; Stith Thompson: *Motif-index*, vol. III, p. 7 (América del Norte). Casi en las mismas regiones se halla también el mito de la ascensión por una tela de araña.

93 A los ejemplos citados en esta obra, añádase: Juynboll, *op. cit.*, p. 585 (Indonesia); Evans: *Studies in religion, folk-lore and custom*, pp. 51-52 (Dusun); H. M. y N. K. Chadwick, III, pp. 272 *ss.*; etc.

94 Excepto entre los Semang (cf. R. Pettazzoni: *La catena di frecce: saggio sulla diffusione di un motivo mitico*, en su *Saggi di storia delle religioni et di mitologia*, pp. 63-79; *La catena di frecce* es una reimpresión aumentada del artículo *The Chains of Arrows: the Diffusion of a Mythical Motive*, "Folklore", XXXV, Londres, 1924, pp. 151-65), y entre los Koryakos (cf. W. I. Jochelson: *The Koryak*, pp. 213, 304).

95 R. Pettazzoni: *The chain of arrows*. Añádase Jochelson: *The Koryak*, pp. 293 y 304; *ibid.*, referencias adicionales sobre la difusión del tema en América del Norte. Cf., también G. Hatt: *Asiatic influences in American Folklore*, pp. 40 *ss.*

96 Estudiaremos este problema en nuestro libro en preparación, *Mythologies de la mort*.

97 Cf. Frazer: *The belief in immortality*, vol. I, pp. 134 y 138, etc.

98 A. W. Howitt: *The Native tribes of South-East Australia*, p. 438.

99 Según Graebner (*Das Weltbild der Primitiven. Eine Untersuchung der Urformen weltanschaulichen Denkens bei Naturvölkern*, Munich, 1924, pp. 25 *ss.*), y W. Schmidt: *Der Ursprung der Gottesidee*, Münster, vol. I (2ª ed.), 1926, pp. 334-476; vol. III, pp. 574-86, etc., las tribus australianas más arcaicas serían las del sureste del continente, o sea, exactamente aquellas en las que se observa una concepción funerario-celeste más firme (en relación, sin duda, con las creencias en un Ser Supremo de estructura uraniana). Al contrario, las tribus del centro de Australia —donde domina la concepción funeraria "horizontal", en relación con el culto de los antepasados y el totemismo— serían, desde el punto de vista etnológico, las menos "primitivas".

100 Frazer: *The belief in immortality*, vol. II, pp. 24 *ss.*

101 Es quizá a causa de los tipos aberrantes de trances chamánicos por lo que Wilhelm Schmidt consideraba el éxtasis como el atributo exclusivo de los chamanes "negros" (cf. *Der Ursprung*, XII, p. 624). Como, según su interpretación, el chamán "blanco" no llegaba al éxtasis, Schmidt no lo consideraba como "un verdadero chamán" y proponía que se le llamara "Himmelsdiener" (servidor del cielo) (*ibid.*, pp. 365, 634 *ss.*, 696 *ss.*). Según todas las probabilidades, si W. Schmidt no valoraba en mucho el éxtasis, era porque como buen racionalista no podía dar ningún crédito a una experiencia religiosa que implicaba la "pérdida de la conciencia". Cf., la discusión de sus tesis comparadas con las interpretaciones propuestas en la primera edición de la presente obra de D. Schröder, *Zur Struktur des Schamanismus*.

CONCLUSIONES

1 "Ueber den Ursprung des Wortes *Saman* und einige Bemerkungen zur Türkisch-Mongolischen Lautgeschichte", *Keletï Szemle,* vol. 14, 1913-14, páginas 240-9.

2 "Origin of the word shaman", *American Anthropologist,* vol. 19, Menasha, 1917, pp. 361-71. El artículo de Laufer contiene también la historia y la bibliografía sucintas del tema. Véase también J. P. Roux: *Le Nom du chaman dans les textes turco-mongols* (en "Anthropos", LIII, 1-2, 1958, pp. 440-56). Sobre el término turco *bögü,* cf. H. W. Haussig: *Theophylakts Exkurs über die skythischen Völker,* p. 359.

3 "Zur Frage nach der Stellung der tschuwassischen", *Journal de la Société Finno-Ougrienne,* vol. 38, 1922-23 (pp. 1-34), pp. 20-1; cf. Kai Donner: "Ueber soghdisch *nôm* 'Gesetz' und samojedisch *nôm* 'Himmel, Gott' ", *Studia Orientalia,* Helsinki, I, 1925 (pp. 1-8), p. 7. Véase también G. J. Ramstedt: "The relation of the altaic languages to other language groups", *Journal de la Société Finno-Ougrienne,* vol. 53, I, 1946-47, pp. 15-26.

4 Cf. Syvain Lévy: "Étude des documents tokhariens de la Mission Pelliot", *Journal Asiatique,* ser. X, vol. XVII, 1911 (pp. 431-64), esp. pp. 445-46; Paul Pelliot: "Sur quelques mots d'Asie Centrale attestés dans les textes chinois", *Journal Asiatique,* ser. XI, vol. I, 1913 (pp. 451-69), esp. pp. 466-69; A. Meillet: "Le tokharien", *Indogermanische Jahrbuch,* I, Estrasburgo, 1913, p. 19, señala también el parecido del *samâne* tokhariano con la palabra tungusa. F. Rosenberg: *On wine and feasts in the Iranian national epic* (traducido del ruso por L. Bogdanov, *Journal of the K. R. Cama Oriental Institute,* núm. 19, Bombay, 1931, pp. 13-44; nota, pp. 18-20), subraya la importancia del término soghdiano *ςmn.*

5 N. D. Mironov y S. Shirokogorov: "Sramana-Shaman": Etymology of the word "shaman", *Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society,* vol. 55, Shanghai, 1924, pp. 110-30; cf., también S. Shirokogorov: *General theory of shamanism among the Tungus; northern Tungus migrations in the far east; Versuch einer Erforschung der Grundlagen des Schamanentums bei den Tungusen; psychomental complex of the Tungus,* pp. 268 *ss.*

6 Mironov y Shirokogorov: *Sramana-shaman,* pp. 119 *ss.;* Shirokogorov: *Psychomental complex,* pp. 279 *ss.* La tesis de Shirokogorov ha sido también aceptada por N. N. Poppe, cf. *Asia Major,* III, Leipzig, 1926, p. 138. La influencia meridional (sino-budista) sobre los *burkhan* ha sido igualmente subrayada por Harva: *Die religiösen Vorstellungen der altaïschen Völker,* p. 381. Cf., también W. Schmidt: *Der Ursprung der Gottesidee,* X, p. 573; D. Schröder: *Zur Religion der Tujen,* artículo posterior, pp. 203 *ss.*

7 Mironov y Shirokogorov: *Sramana-shaman,* p. 122; Shirokogorov: *Psychomental complex,* p. 281.

8 *Sramana-shaman,* p. 126. Un gran número de "espíritus" de los chamanes tunguses, son de origen budista: *Psychomental complex,* p. 278. Su representación iconográfica sobre los trajes chamánicos, revela "una correcta reproducción del traje de los sacerdotes budistas" (*ibid.*).

9 V. Bounak: "Un pays de l'Asie peu connu: le Tanna-Touva", *Internationales archiv für Ethnographie,* vol. 29, 1928 (pp. 1-16), p. 9.

10 Cf. Gutorn Gjessing: "Circumpolar Stone Age", *Acta Arctica,* II, fasc. 2, Copenhague, 1944. Véase también A. P. Okladnikov: *Ancient Cultures and Cultural and Ethnic Relations on the Pacific Coast of North Asia* (en "Proceedings

of the 32nd International Congress of Americanists [1956]", Copenhague, 1958, pp. 545-56), en particular pp. 555 *ss.;* K. Jettmar: *Urgeschichte Innerasiens,* pp. 150-61; C. S. Chard: *An Outline of the Prehistory of Siberia. I: The Premetal Periods* (en "Southwestern Journal of Anthropology", XIV, Albuquerque, 1958, pp. 1-33).

[11] Cf., por ejemplo, A. M. Tallgren: "The copper idols from Galich and their relatives", *Studia Orientalia,* Helsinki, I, 1925, pp. 312-41. Sobre las relaciones de los pre-Turcos y los pueblos del Cercano Oriente en el IV milenio, véase W. Koppers: *Urtürkentum und Urindogermanentum,* pp. 488 *ss.* Según las investigaciones de vocabulario de D. Sinor, la patria primitiva de los proto-Turcos debe situarse "mucho más al oeste que hasta ahora"; D. Sinor: "Ouralo-altaïque-indo-européen", *T'oung Pao,* vol. 37, Leyden, 1944 (pp. 226-44), p. 244. Cf., también K. Jettmar, *The Karasuk Culture and Its South-eastern Affinities* ("Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities", nº 22, Estocolmo, 1950, pp. 83-126); *id.: The Altai before the Turks; id.: Urgeschichte Innerasiens,* pp. 154 *ss.*

Según L. Vajda, el complejo chamánico del norte de Asia es el resultado de intercambios entre las sociedades de los agricultores del sur y las tradiciones de los cazadores del norte. Pero el chamanismo no es característico ni de las primeras ni de las segundas: es el resultado de una integración cultural y es más reciente que sus componentes. El chamanismo del norte de Asia no es más antiguo que la edad de bronce; cf. *Zur phaseologischen Stellung des Schamanismus,* p. 479. Pero como lo veremos más adelante (p. 383, *n.* 19), el experto en prehistoria Karl J. Narr cree poder probar que el origen del chamanismo del Asia septentrional se remonta al momento de la transición entre el paleolítico inferior y el paleolítico superior.

[12] Sobre los elementos iranios en el vocabulario mongol, véase también B. Laufer: "Sino-Iranica: Chinese Contributions to the History of Civilization in Ancient Iran", *Field Museum of Natural History, Anthropological Series,* XV, núm. 3, Chicago, 1919, pp. 572-6. Cf. O. Mänchen-Helfen: *Manichaens in Siberia* (en "Semitic and Oriental Studies Presented to William Popper on the Occasion of His Seventy-Fifth Birthday, october 29, 1949", ed. W. J. Fischel, Berkeley y Los Ángeles, 1951, pp. 311-26), sobre los monumentos rupestres de los Soghdiens, en Siberia meridional, del siglo IX. Cf., también P. Pelliot: *Influence iranienne en Asie centrale et en Extrême-Orient* (en "Revue d'histoire et de littérature religieuses", París, 1912).

[13] Cf., por ejemplo, F. B. Steiner: "Skinboats and the Yakut 'xayik' ", *Ethnos,* vol. IV, 1939, pp. 177-83.

[14] En un estudio, aún inédito, resumido por W. Schmidt (*Der Ursprung der Gottesidee,* vol. III, pp. 334-8), A. Gahs estima que el tambor chamánico del Asia central y septentrional debe tener como prototipo el doble tambor tibetano. Shirokogorov: *Psychomental complex,* p. 299, acepta la hipótesis de W. Schmidt (*Der Ursprung,* III, p. 338), según la cual el tambor redondo con mango de madera —de origen tibetano— fue el primero que penetró en Asia, incluso entre los Chukchi y los Esquimales. El origen asiático del tambor esquimal ha sido también propuesto por W. Thalbitzer: *The Ammasalik Eskimo* (Second Part, Second Half-volume), p. 580. W. Koppers: *Probleme der indischen Religionsgeschichte,* pp. 805-7, aceptando las conclusiones de Shirokogorov y Gahs en cuanto al origen meridional del tambor chamánico, no cree que el modelo fuera tibetano, sino que sirvió más bien de arquetipo el tambor en forma de harnero que se encuentra, asimismo, entre los magos de las

poblaciones arcaicas de la India (Santali, Munda, Bhil, Bhaiga). A propósito del chamanismo de dichos pueblos aborígenes (fuertemente influido, por otra parte, por la magia hindú), Koppers se pregunta (*ibid.*, pp. 810-12) si no habría una relación orgánica entre el tema turco-tátaro *kam*, y un grupo de vocablos que designan la magia, el hechicero o el país de la magia en la lengua de los Bhil (*Kâmru*, "el país de la magia", etc.) y de los Santali (*kamru*, la patria de la hechicería; Kamru, el primer hechicero, etc.), e igualmente en el hindi (*Kâmrûp*, sánscrito *Kâmarûpa*, etc.). El autor piensa (p. 783) en una procedencia austro-asiática eventual de la palabra *kâmaru* (*kamru*) explicada más tarde por la etimología popular, como *Kâmarûpa* (nombre del distrito de Assam, célebre por la importancia que ha adquirido allí el "shaktismo"). Sobre el chamanismo de los Munda, cf. J. Hoffmann: *Encyclopaedia Mundarica*, II, pp. 422 *ss.*, y Koppers, *Probleme*, pp. 801 *ss.* Véase también A. Gahs: "Die kulturhistorischen Beziehungen der östlichen Paläosibirier zu den austrischen Völkern, insbesondere zu jenen Formosas", *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft*, Viena, vol. 60, 1930, pp. 3-6.

15 Cf. H. Findeisen: *Schamanentum*, pp. 18 *ss.*; F. Hancar: *The Eurasian Animal Style and the Altai Complex* (en "Artibus Asiae", XV, Leipzig, 1952, pp. 171-94); K. J. Narr: *Nordasiatisch-europäische Urzeit in archäologischer und völkerkundlicher Sicht* (en "Studium generale", VII, 4, Berlín, 1954, páginas 193-201); *id.*: *Interpretation alsteinzeitlicher Kunstwerke durch völkerkundliche Parallelen* (en "Anthropos", L, 1955, pp. 513-45), pp. 544 *ss.* Cf., también A. M. Tallgren: *Zur westsibirischen Gruppe der "schamanistischen Figuren"* ("Seminarium Kondakovianum", IV, Praga, 1931).

16 *Ein archäologischer Beitrag*, pp. 279 *ss.* ("Kommandostäbe" = bâtons de commandement. Cf. S. Giedion: *The Eternal Present. I: The Beginnings of Art*, Nueva York y Londres, 1962, pp. 162 *ss.*).

17 Véase la reproducción en Findeisen: *Schamanentum*, fig. 14; cf., *ibid.*, pp. 158 *ss.*

18 En *Saeculum*, X, 3, Friburgo y Munich, 1959, pp. 233-72.

19 La cronología de Narr es aceptada también por A. Closs: *Das Religiöse im Schamanismus* (en "Kairos", II, Salzburgo, 1960, pp. 29-38). En este artículo el autor discute algunas interpretaciones recientes del chamanismo: Findeisen, A. Friedrich, Eliade, D. Schröder, Stiglmayr.

20 Recordemos que la historia de las religiones conoce diferentes tipos de *descensus ad inferos*. Basta comparar el descenso a los infiernos efectuado por Ishtar o por Hércules con el descenso extático de los chamanes para ver la diferencia. Cf. Eliade: *Naissances mystiques*, pp. 126 *ss.*, 188 *ss.*

21 Como ha demostrado tan exactamente Dominik Schröder, la "posesión" como experiencia religiosa no carece de cierta grandeza; se trata, en suma, de incorporar a los "espíritus", es decir, de hacer presente vivo y "concreto" el "mundo espiritual"; cf. *Zur Struktur des Schamanismus*, pp. 865 *ss.* Es posible que la "posesión" sea un fenómeno religioso sumamente arcaico. Pero su estructura es diferente de la experiencia extática característica del chamanismo *stricto sensu*. Además, podemos concebir cómo la "posesión" ha podido desarrollarse a partir de una experiencia extática: mientras el alma (o el "alma principal") del chamán viajaba por los mundos superiores o inferiores, los "espíritus" podían apoderarse de su cuerpo. Pero es difícil imaginar el proceso contrario pues, una vez que los espíritus se han apoderado del chamán, el éxtasis *personal*, o sea la ascensión celeste o el descenso a los infiernos, está bloqueado. Son los espíritus los que, con su "posesión", desatan y cristalizan

la experiencia religiosa. Por otra parte, hay una cierta "facilidad" en la "posesión" que contrasta con el carácter peligroso y dramático de la iniciación y la disciplina chamánicas.

EPÍLOGO

[1] Cf., también Eliade: "La Nostalgie du paradis dans les traditions primitives", en *Mythes, rêves et mystères,* pp. 80 *ss.*

[2] *Id.:* "Expériences de la lumière mystique", en *Méphistophélès et l'androgyne,* pp. 17 *ss.*

[3] Véanse *supra* pp. 178 *ss.*, 250 *ss.*, 290 *ss.* Véase también R. A. Stein: *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet,* pp. 317 *ss.*, 370 *ss.*

[4] Cf., también Lucile H. Charles: *Drama in Shaman Exorcism* (en "Journal of American Folklore", LXVI, 260, 1953, pp. 95-122), en particular pp. 101 *ss.*, 121 *ss.*

ÍNDICE

La edición de *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, de Mircea Eliade,
consta de 1 300 ejemplares, fue impreso en diciembre de 2009
en Impresora y Encuadernadora Progreso, S. A. de C. V. (IEPSA),
Calzada San Lorenzo, 244; 09830 México, D. F.
Familia tipográfica: ITC New Baskerville Std.